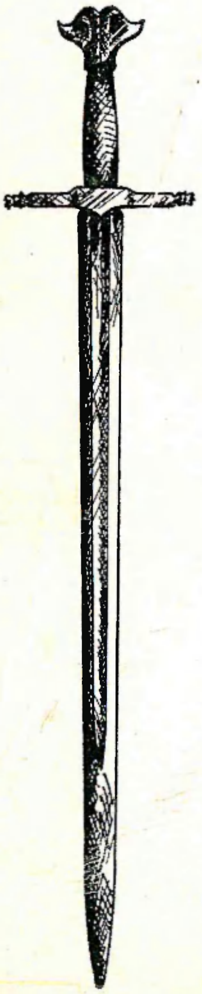
ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



3

GLADIUS

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

Dirección, Redacción y Administración: Tucumán 1727 (1050) Capital Federal
Tel. 40-5336 - 40-9190

Distribución y Correspondencia: Revista Gladius
Casilla de Correo 376
1000 - Correo Central

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

GLADIUS

Año 1 – Nº 3
Asunción de María de 1985
REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 308072

INDICE

IPSA CONTERET CAPUT TUUM

> "Para acreditar la gloria de esta misma Augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los Bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina *que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial.*" (Pío XII, "Munificentissimus Deus", 1-XI-1950)

El 15 de agosto la Iglesia conmemora la Asunción de María. La Asunción de María es la manifestación visible del Triunfo.

La vida es lucha constante. Lucha de la luz contra las tinieblas, de la verdad contra la mentira y el error; y del bien contra el mal. Dios no es neutral en esta lucha y tampoco el hombre puede ser neutral. La lucha impone al cristiano combatir en dos frentes: el interior y el exterior.

El combate interior:

En la medida en que el hombre tiene unidad interior, orden interior, se posee; y en la medida en que se posee puede darse, puede crecer, puede amar. El amor es el don de sí mismo a Dios y a los demás. El amor irradia, el amor es fecundo.

El hombre de nuestro tiempo, disperso y contradictorio, está deshecho. No se posee, por lo tanto no puede darse, no puede amar. Está sumergido en una crisis permanente que le produce agresividad, inseguridad, angustia y atrofia del espíritu creador. El hombre moderno no es libre. Está sometido al despotismo del egoísmo y del pecado. Para liberarse deberá entablar una dura batalla por su unidad interior y por la posesión de sí mismo. Deberá pasar por una etapa de purificación.

El combate exterior:

El otro frente es el mundo exterior. Solucionada la crisis interna, aspecto muy relacionado con el de su vocación particular que compromete para siempre su existencia, el cristiano se vuelca al mundo y le infunde un dinamismo propio, una vida nueva

y sus dones fructifican. El amor es expansivo. El amor es difusivo.

En cumplimiento de su misión el cristiano se lanza a rescatar el mundo para establecer el Reinado Social de Jesucristo; pero no nos engañemos, le espera un enconado combate contra el enemigo exterior que identifica con rasgos inconfundibles el Papa Pío XII en su alocución del 12-X-1952: "No preguntéis quién es el enemigo, ni qué vestidos lleva. Este se encuentra en todas partes y en medio de todos. Sabe ser violento y taimado. En estos últimos siglos ha intentado llevar a cabo la disgregación intelectual, moral, social, de la unidad del organismo misterioso de Cristo. Ha querido la naturaleza sin la gracia; la razón sin la fe; la libertad sin la autoridad; a veces, la autoridad sin la libertad. Es un enemigo que cada vez se ha hecho más concreto con una despreocupación que deja todavía atónitos: Cristo, sí; Iglesia, no. Después: Dios, sí; Cristo, no. Finalmente el grito impío: Dios ha muerto; más aún, Dios no ha existido jamás. Y he aquí la tentativa de edificar la estructura del mundo sobre fundamentos que Nos no dudamos en señalar como a principales responsables de la amenaza que gravita sobre la humanidad: una economía sin Dios, un derecho sin Dios, una política sin Dios. El enemigo se ha preparado y se prepara para que Cristo sea un extraño, en la universidad, en la escuela, en la familia, en la administración de la justicia, en la actividad legislativa, en la inteligencia entre los pueblos, allí donde se determina la paz o la guerra.

"Este enemigo está corrompiendo el mundo con una prensa y con espectáculos que matan el pudor en los jóvenes y en las doncellas, y destruye el amor entre los esposos".

La Victoria:

Ante lo tremendo de la lucha es fácil caer en la tentación del desaliento. La vida del cristiano está dramáticamente tensionada por estos dos grandes Misterios: La Pasión y Muerte de Cristo y su Resurrección. Para recuperar la esperanza es preciso meditar en que si bien nuestra vida es lucha; es lucha confiada en la obtención de la Gloria.

La Asunción, o sea, la Resurreción de María Santísima y su tránsito al Cielo es el acto que señala su Victoria sobre la antigua serpiente, cumpliendo la profecía del génesis: "Ipsa conteret caput tuum" "Ella misma te aplastará la cabeza".

Pidamos a María que nos dé fortaleza para compartir nuestra parte en la Pasión de Cristo, para que podamos como ella compartir la Victoria.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Asunción de María 1985

BALANCE DE LA AUTODESTRUCCION DE LA IGLESIA

El libro tan esperado del Card. Ratzinger (*Rapporto sulla fede*, Paulinas, Milán, 1985, 218 págs.) merecía por cierto la notable expectativa que precedió a su aparición. Es el resultado de un prolongado interview que le hiciera el conocido periodista italiano Vittorio Messori, en el seminario de Bressanone, al norte de Italia, donde el Cardenal suele pasar algunos días de descanso. Se trata de un caso original, no propiamente por el estilo del libro, ya que hemos conocido diversos libros-reportajes, sino por el hecho de que jamás un Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe se había prestado a semejante tipo de entrevistas. Nos asegura Messori que el libro fue cuidadosamente revisado por su protagonista quien, tras pequeños retoques, le dio su aprobación definitiva.

Necesítase por cierto coraje para decir las cosas que muchos piensan pero que pocos se animan a manifestar. Ratzinger sabía perfectamente que su libro le acarrearía una gran "impopularidad". Somos testigos de cómo se lo ataca, con saña. Se lo llama "un alemán agresivo, un asceta que lleva la cruz como una espada, un Panzer-Kardinal", atestigua Messori. Ratzinger ha querido dejar en claro que su libro no tiene carácter alguno oficial, ni habla en él como Prefecto del Dicasterio que le confió el Santo Padre. Sin embargo, después del Papa, no hay ninguno que hubiera podido responder con mayor autoridad a las precisas y comprometedoras preguntas de Messori.

Resulta evidentemente impopular afirmar, como lo hace el Cardenal: "Es incontestable que los últimos veinte años han sido decididamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen cruelmente opuestos a las expectativas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y luego de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más de lo que lo han sido nunca desde el fin de la antigüedad...

Parece haberse pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y en cambio con demasiada frecuencia se ha desembocado en el fastidio y en el desánimo. Se esperaba un salto hacia adelante y en cambio nos hemos encontrado frente a un proceso progresivo de decadencia que se ha venido desarrollando en amplia medida bajo el signo del reclamo a un presunto 'espíritu del Concilio' y de ese modo lo ha desacreditado... Hay que afirmar con toda claridad que una real reforma de la Iglesia presupone un inequívoco abandono de los caminos equivocados que han llevado a consecuencias indiscutiblemente negativas" (pp. 27-28).

No ha pretendido el Cardenal ofrecernos una especie de "Suma Teológica", abarcando la totalidad de los temas y llegando hasta el fondo de los mismos. El hecho de que el periodista que lo entrevistaba lo iba llevando de una pregunta a otra, no siempre le permitió agotar el tema del que se trataba. Con todo, no ha dejado ningún punto esencial sin dilucidar. En el presente artículo trataremos de sistematizar sus enseñanzas.

Aprovechando entrevistas ulteriores el Cardenal ha subrayado una y otra vez que si bien su libro miraba principalmente a señalar las deficiencias de estos últimos años, su intención fue absolutamente positiva. El que haya dedicado buena parte de su libro a la crítica, en modo alguno quiere decir que tenga una visión derrotista de la Iglesia. Por eso nosotros, tras ir pasando revista a la larga fila de los "errores modernos" que él ha desenmascarado con tanta perspicacia, no dejaremos de señalar, juntamente con él, los caminos de solución.

I

UNA EXEGESIS DESTRUCTORA DE LA SAGRADA ESCRITURA

"La unión entre Biblia e Iglesia ha sido hecha pedazos. Esta separación se inició hace siglos en ambiente protestante y se ha extendido recientemente también entre los estudiosos católicos" (p. 74). La tajante afirmación del Cardenal señala uno de los campos donde la crisis se ha desatado con mayor virulencia.

Ratzinger piensa que la actual decadencia de la exégesis hunde sus raíces en el espíritu protestante. Se sabe que el protestantismo levantó en alto la bandera de la *sola Scriptura*. El cristiano de hoy, afirma el Cardenal, influido por ese principio, se inclina a creer que la fe nace de la opinión individual, del trabajo intelectual y de la intervención del especialista. Una

visión semejante le parece más "moderna" que la tradicional posición católica. Y, como veremos más adelante, el denominador común de los distintos aspectos de la crisis es, según Ratzinger, la pretensión de "modernizar al cristianismo", de acomodar la Iglesia al mundo, al *Zeitgeist* —el espíritu del tiempo—, antes de poner al mundo en la escuela de la Iglesia.

¿Qué le diría a Lutero —le pregunta el periodista— si hoy fuese llevado —como Boff— ante su Dicasterio? Ratzinger, se remonta a la histórica disputa de Leipzig, donde el contradictor católico demostró al reformador, de modo irrefutable, que su "nueva doctrina" no se oponía tan sólo al Magisterio de los Papas sino también a la Tradición claramente expresada por los Padres y los Concilios. Lutero debió admitir esto y entonces declaró que también los Concilios ecuménicos habían errado. De tal modo, dice el Cardenal, la autoridad de los exégetas fue puesta por sobre la autoridad de la Iglesia y de su Tradición. Y concluye con una frase, verdaderamente terrible: "Sobre este punto la Congregación debería hablar con Lutero, si viviese aún; o, mejor dicho, sobre este punto hablamos con él en los diálogos ecuménicos. *Por lo demás, este problema está de modo considerable en el fondo de nuestros coloquios con teólogos católicos*" (p. 167).

El gran extravío de buena parte de la exégesis contemporánea radica en este divorcio entre Biblia e Iglesia, olvidándose que la Biblia como mensaje para el presente y para el futuro sólo puede hacerse inteligible si se la presenta en conexión vital con la Iglesia. "Se acaba así por leer la Escritura no ya a partir de la Tradición de la Iglesia y con la Iglesia, sino a partir del último método que se presenta como 'científico' (p. 74).

Una Biblia desvinculada de la Iglesia, agrega el Cardenal, deja ya de ser la Palabra eficaz de Dios, convirtiéndose en una colección de múltiples fuentes históricas, una serie de libros heterogéneos en los cuales lo único que interesa es lo que se juzga *útil,* a la luz de la actualidad. Estamos así en presencia de una exégesis "utilitaria", no "contemplativa", de una exégesis incapaz de poner al hombre a los pies de Dios sino, por el contrario, que manipula la Palabra de Dios para ponerla al servicio del hombre. Tal exégesis, aunque aparente una acuciante modernidad, es fósil, se convierte en arqueología, y entonces, como dice severamente el Cardenal, dejemos que los muertos sepulten a sus muertos (cf. p. 75).

Según esta pseudo-exégesis, Dios no habría entregado su Palabra a la Iglesia viviente para que la proclamase e interpretase, sino a un grupo de expertos, a un grupo de profesores para que, sobre la base de sus estudios, siempre provisorios y mudables, tuviesen la última palabra sobre la Palabra de Dios. Liberados así

del freno del Magisterio, han llegado a todos los absurdos posibles, el último de los cuales es la "interpretación materialista" de la Biblia.

Advierte con agudeza el Cardenal que, de este modo, la Escritura ha acabado por convertirse en un libro esotérico, un libro clauso para los profanos, los no-iniciados. No solamente los laicos, pero ni siquiera los especialistas en teología que no son exégetas, pueden ya animarse a decir algo sobre la Biblia. La presunta "ciencia" de los expertos ha erigido un recinto en torno al jardín de la Escritura, inaccesible para el no-experto (cf. p. 76).

Es acá cuando el periodista le pregunta cuál deberá ser la actitud de un católico común. ¿Podrá seguir leyendo la Escritura sin preocuparse de las complejas cuestiones exegéticas? La respuesta del Cardenal es taxativa: "Ciertamente. Todo católico debe tener el coraje de creer que su fe (en comunión con la de la Iglesia) supera cualquier 'nuevo magisterio' de los expertos, de los intelectuales... La regla de la fe, hoy como ayer, no está constituida por los descubrimientos (sean verdaderos o hipotéticos) sobre las fuentes o sobre los estratos bíblicos, sino por la Biblia *como está,* como ha sido leída en la Iglesia, desde los Padres hasta hoy. Es la fidelidad a esta lectura de la Biblia la que nos ha dado los santos, con frecuencia iletrados, y por cierto a menudo inexpertos en complejidades exegéticas. Sin embargo, son ellos quienes mejor la han entendido" (p. 76).

Digamos, para cerrar este apartado, que el deseo del Cardenal no es en modo alguno desalentar la verdadera exégesis. La auténtica exégesis es uno de los servicios más elevados que se pueda prestar a la Iglesia del Verbo. Lo que no cuadra es una exégesis que llegue a conclusiones contrarias a la doctrina de la Iglesia, una exégesis que ignore los logros de la patrística y las enseñanzas del Magisterio desde el siglo I hasta nuestros días. No caben paréntesis, como el de aquel que dijera: Ahora voy a interpretar la Escritura prescindiendo de los Padres y del Magisterio. Ello no es lícito, ni siquiera por un momento. "Debemos tener el coraje —concluye Ratzinger— de repetir claramente que, tomada en su totalidad, la Biblia es católica. Aceptarla como está, en la unidad de todas sus partes, significa aceptar a los grandes Padres de la Iglesia y su lectura; significa, por tanto, *entrar en el catolicismo*" (p. 173).

II

UNA LITURGIA DESACRALIZADA

Otro de los campos donde la crisis se ha hecho realmente

llamativa es el del culto. Según el Cardenal, se advierte en este ámbito un claro ejemplo del contraste entre lo que dicen los textos auténticos del Vaticano II y el modo como luego han sido recibidos y aplicados. Para entrar en materia, le pregunta el periodista acerca de la pérdida del latín, que el Concilio quiso salvaguardar al disponer por ejemplo que el uso de la lengua latina, salvo derechos particulares, fuese conservado en los ritos latinos (cf. Sacrosanctum Concilium nº 36), o asimismo que se cuidara que los fieles supiesen recitar y cantar juntos, también en lengua latina, las partes del Ordinario de la Misa que les compete (cf. ibid. nº 54). El Cardenal reconoce este desfasaje: "La lengua litúrgica no era en modo alguno un aspecto secundario... Es probable que la desaparición de la lengua litúrgica común pueda dar fuerza a tendencias centrífugas entre las varias áreas católicas" (p. 127).

La pérdida del latín no es, sin embargo, lo peor. Lo más grave ha sido la progresiva desacralización de la liturgia, en base al argumento de siempre: el mundo de nuestro tiempo no quiere ya cosas sacras, mistéricas. Paradojalmente, tal argumento ha sido esgrimido por parte de personas sagradas. "Para un cierto modernismo neo-clerical —dice el Cardenal— el problema de la gente sería el sentirse oprimida por los 'tabú sacrales'. Pero esto, a lo más, es problema de ellos, de los clérigos en crisis. El drama de nuestros contemporáneos es, por el contrario, el vivir en un mundo de una cada vez mayor profanidad sin esperanza. La exigencia verdadera hoy difundida no es la de una liturgia secularizada, sino, al contrario, de un nuevo encuentro con lo Santo, a través de un culto que haga reconocer la presencia del Eterno" (pp. 135-136). Más adelante dirá que la proliferación de las sectas esotéricas es una de las consecuencias de este vacío dejado por el catolicismo.

La liturgia es un misterio, no un show. Hay lugares, dice el Cardenal, donde los fieles que se preparan para asistir por ejemplo a la Santa Misa, se preguntan "de qué modo, en aquel día, se desencadenará la 'creatividad' de celebrante". Y añade: "La liturgia no es un *show*, un espectáculo que precisa registas geniales y actores de talento. La liturgia no vive de sorpresas 'simpáticas', de hallazgos 'cautivantes', sino de *repeticiones solemnes*. No debe expresar la actualidad efímera sino el misterio de lo Sacro. Muchos han pensado y dicho que la liturgia debía ser 'hecha' por toda la comunidad, para ser de veras suya. Es una visión que ha llevado a medir su 'éxito' en términos de eficacia espectacular, de un entretenimiento. De este modo se ha acabado por diluir el *proprium* litúrgico, que no deriva de lo que nosotros hacemos, sino del hecho de que aquí acaece Algo que todos nosotros juntos no podemos propiamente hacer" (p. 130).

A la contemplación se la sustituye por la eficacia. La eficacia pide sorpresas, espectáculo, la contemplación exige reiteraciones —"repeticiones solemnes"—, rumiación. Como bien dice el Cardenal, para el católico la liturgia es la Patria común, la fuente misma de su identidad; por el hecho de manifestar la Santidad de un Dios que no cambia, debe tener cierta "predeterminación", cierta "imperturbabilidad". En cambio "la rebelión contra lo que se ha llamado 'la vieja rigidez rubricista', acusada de quitar 'creatividad', ha envuelto también a la liturgia en el torbellino del 'haz-lo-que-te-salga', banalizándola, porque lo ha hecho conforme a nuestra mediocre medida" (p. 131).

Este intento de banalización ha pretendido alcanzar el misterio mismo de la Eucaristía, reduciéndola a no ser más que un "banquete fraterno" y no ya la solemne renovación sacramental del sacrificio de Cristo; tratando asimismo de separarla del sacerdocio jerárquico, como algunos solicitan; minimizando la adoración ante el tabernáculo: "Se ha olvidado que la adoración es una profundización de la comunión" (p. 137).

Una de las causas que más ha influido en esta decadencia de la liturgia ha sido, como se dijo más arriba, la mala interpretación del Concilio. El Vaticano II afirmó que la liturgia implica también una *acción* sagrada, y pidió que los fieles tuvieran en ella una *actuosa participatio,* una participación activa. "Es un concepto sacrosanto —explica Ratzinger— pero que, en las interpretaciones postconciliares, ha sufrido una restricción fatal. Surgió la idea de que había 'participación activa' sólo cuando se daba una actividad exterior, verificable: discursos, palabras, cantos, homilías, lecturas, apretones de manos... Pero se olvidó que el Concilio incluye en la *actuosa participatio* también el silencio, que permite una participación realmente profunda, personal, posibilitándonos la audición interior de la Palabra del Señor. Pues bien, de ese silencio no ha quedado traza en algunos ritos" (p. 131).

La banalización desacralizante ha encontrado un campo propicio en la música litúrgica, siempre con el mismo pretexto "pastoral": la necesidad de acercarse a la gente, de atender las presuntas expectativas de los fieles. En vez de "música sacra", música fácil, vulgar, "canzonette", dice Ratzinger. Para el Cardenal "el abandono de la belleza" se ha mostrado un motivo de "fracaso pastoral". "Cada vez es más perceptible el espantoso empobrecimiento que se manifiesta donde se expulsa la belleza y se sujeta sólo a lo útil. La experiencia ha demostrado cómo el replegamiento a la única categoría del 'comprensible a todos' no ha hecho de la liturgia algo de veras comprensible, más abierto, sino sólo más pobre" (p. 132).

Señala Ratzinger que también acá ha sido en nombre de la "actuosa participatio" que se ha dejado de lado "la gran música de la Iglesia", como si el percibir con el espíritu, con los sentidos, no fuese también auténtica participación, como si en el escuchar, en el intuir, en el conmoverse no hubiera nada "activo". Ello en modo alguno significa que haya que oponerse al intento de hacer cantar a todo el pueblo, sino sólo al exclusivismo de dicho canto, no justificable ni por el Concilio ni por las necesidades pastorales (cfr. pp. 132-133).

El Cardenal ve en la música sacra una suerte de símbolo de la belleza "gratuita" que caracteriza a la Iglesia. Demasiado esplendorosa es la Iglesia como para contentarse con lo ordinario, lo corriente; "debe despertar la voz del Cosmos, glorificando al "Creador y revelando al Cosmos mismo su magnificencia, haciéndolo bello, habitable, humano" (p. 133). Es cierto que, sobre todo a partir de la década de 1960, agrega, se ha ido corrompiendo y degenerando más y más el sentido estético, sobre todo en los jóvenes, por la música rock y otros productos semejantes, pero ello no justifica el abandono de la auténtica música sacra.

Volvemos a lo de antes: la desaparición de la belleza es un fracaso pastoral. "La única, la verdadera apología del cristianismo puede reducirse a dos argumentos: los *santos* que la Iglesia ha engendrado y el *arte* que ha germinado en su seno. El Señor se hace creíble por la magnificencia de la santidad y del arte que resplandecen dentro de la comunidad creyente, más que por los astutos atajos que la apologética ha elaborado para justificar los aspectos oscuros que por desgracia abundan en las vicisitudes humanas de la Iglesia. Si la Iglesia debe seguir convirtiendo, y por tanto humanizando al mundo, ¿cómo podrá renunciar en su liturgia a la belleza, que está unida de modo inextricable con el amor y al mismo tiempo el esplendor de la Resurrección? No, los cristianos no deben contentarse fácilmente, deben seguir haciendo de su Iglesia un hogar de belleza (un focolare del bello) —por tanto de verdad— sin en el cual el mundo se convierte en el primer jirón del infierno" (p. 134).

Se ve que el Cardenal tiene un alto concepto del valor de la belleza. En cierta ocasión, le cuenta al periodista, un teólogo famoso, uno de los leaders del pensamiento post-conciliar, le confesó que se sentía un "bárbaro" por su falta de captación de la belleza. "Un teólogo que no ame el arte —reflexiona el Cardenal—, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esta ceguera y sordera a lo bello no es secundaria, se refleja necesariamente también en su teología" (p. 134).

Ante el espectáculo de semejante masacre de la liturgia, le

dice Messori, ¿no se hace inteligible la reacción de Mons. Lefebvre? El área del malestar —le responde el Cardenal— es más amplio que el del integrismo anti-conciliar. "Dicho en otras palabras: no todos los que expresan tal malestar deben por ello ser necesariamente integristas" (p. 123). Y agrega: "Hay que ver hasta qué punto cada una de las etapas de la reforma litúrgica después del Vaticano II han sido mejoras verdaderas o, más bien, banalizaciones... Cierta liturgia post-conciliar, hecha opaca o fastidiosa por su gusto de lo banal y de lo mediocre, al punto de producir escalofríos...", no es por cierto un logro cultural ni pastoral, ni salvaguarda "el misterio de Dios en la Iglesia" (pp. 124-125).

Si bien el puro "arqueologismo romántico" de nada sirve, concluye el Cardenal, tampoco sirve la modernización banalizante (cf. p. 136). ¿Pero no será "triunfalismo" una liturgia como la que Su Eminencia propugna?, le pregunta el periodista. "No es triunfalismo la solemnidad del culto con que la Iglesia expresa la belleza de Dios, la alegría de la fe, la victoria de la verdad y de la luz sobre el error y sobre las tinieblas" (p. 135).

III

UNA TEOLOGIA VACIADA DE CONTENIDO

Con los teólogos acaece algo semejante a lo que sucede con los exégetas. Muchos de ellos, afirma Ratzinger, parecen haber olvidado que en última instancia el sujeto que hace teología no es el individuo aislado sino la comunidad católica en su conjunto, la Iglesia en su totalidad. De este olvido de la investigación teológica como servicio eclesial, deriva un pluralismo teológico que en realidad es un liso y llano subjetivismo, en ruptura con la tradición común. No pocos teólogos pretenden ser "creadores" de doctrina, cuando su tarea específica consiste en penetrar siempre más el depósito de la fe. En una visión tan subjetiva de la teología, desenraizada de la Iglesia, el dogma puede llegar a ser considerado como una jaula intolerable, un atentado a la libertad del teólogo, cuando en realidad la definición dogmática es un servicio a la verdad, no una muralla que corta la visión sino una ventana abierta al infinito (cf. pp. 71-72).

Los falsos teólogos son parte —e importante— de la crisis actual. "Cada vez me maravillo de nuevo de la habilidad de los teólogos que logran sostener exactamente lo contrario de lo que está escrito en claros documentos del Magisterio. Y para colmo tal inversión es presentada, con hábiles artificios dialécticos, como el significado 'verdadero' del documento en cuestión" (pp. 22-23).

A la luz de una concepción tan equívoca de la teología, se hacen comprensibles las falencias en cada uno de los tratados que la componen.

La figura de *Dios Padre,* como primera Persona de la Trinidad, entra en "crisis" por diversos motivos. Ante todo por acomodo con una sociedad que, después de Freud, desconfía de toda paternidad. Asimismo porque, merced al influjo del evolucionismo, no se acepta la idea de un Dios Creador, ante quien corresponde ponerse de rodillas, sino que se prefiere a un Dios camarada. Tal falencia es gravísima. "No es ciertamente por casualidad que el Símbolo apostólico comienza confesando: 'Creo en un solo Dios, Padre omnipotente, Creador del cielo y de la tierra'. Esta fe primordial en el Dios creador (por tanto un Dios que sea realmente Dios) constituye como el clavo del que cuelgan todas las otras verdades cristianas. Si aquí se vacila, todo el resto cae" (p. 78).

Sufre asimismo la figura de *Cristo,* cuya divinidad poco interesa. "Hay una cristología, a menudo sospechosa, donde se subraya de modo unilateral la naturaleza humana de Jesús, oscureciendo, o callando, o expresando de modo insuficiente la naturaleza divina que convive en la misma persona de Cristo" (p. 77). Es que, en el fondo, advierte agudamente el teólogo Ratzinger, pareciera no creerse más en un Dios que pueda entrar en la profundidad de la materia, al estilo del viejo gnosticismo. "De aquí las dudas sobre los aspectos 'materiales' de la revelación, como la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la virginidad perpetua de María, la resurrección concreta y real de Jesús, la resurrección de los cuerpos prometida a todos al fin de la historia" (p. 78).

La nueva teología cuestiona asimismo el concepto clásico del *pecado.* Y ante todo del pecado original. Denuncia el Cardenal un olvido, si no una negación de aquella realidad. "Algunos teólogos habrían hecho propio el esquema de un iluminismo a lo Rousseau, con el dogma que está en la base de la cultura moderna, sea capitalista o marxista: el hombre bueno por naturaleza, corrompido tan sólo por la educación equivocada y por las estructuras sociales que hay que reformar" (p. 79). Para Ratzinger, las dificultades teológicas y pastorales contra el pecado original no son ciertamente de índole semántica, como algunos han pretendido, sino de naturaleza muy honda. "En una hipótesis evolucionística del mundo (a la que en teología corresponde un cierto 'teilhardismo') no hay obviamente lugar para ningún 'pecado original'. Este, a lo más, no es sino una expresión simbólica, mítica, para indicar las carencias naturales de una creatura

como el hombre que, de orígenes imperfectísimos, va hacia la perfección, va hacia su realización completa. Aceptar esta visión significa la ruina de la estructura del cristianismo: Cristo es transferido del pasado al futuro; redención significa simplemente caminar hacia el futuro, cual necesaria evolución hacia lo mejor. El hombre es sólo un producto aún no del todo perfeccionado por el tiempo; no se ha dado una 'redención' porque no ha habido ningún pecado que reparar sino sólo una carencia que, repito, sería natural" (pp. 80-81). Si ya no se acepta que el hombre se encuentra en un estado de alienación, no sólo económica y social, en un estado de alienación del que no puede salir por sus solas fuerzas, cae por tierra la necesidad del Cristo redentor. Se trata, ni más ni menos, de una nueva forma de pelagianismo. "La incapacidad de captar y presentar el 'pecado original' es en verdad uno de los problemas más graves de la teología y de la pastoral actuales" (p. 79).

Negado el pecado original, pierde todo su sentido el pecado personal. Hoy todos nos sentimos tan buenos —dice Ratzinger— que no podemos merecer otra cosa que el paraíso! Adviértese en este fenómeno el influjo de la mentalidad moderna que, a fuerza de atenuantes y de alibis, tiende a eliminar el sentido de la culpa. "Alguno ha observado que las ideologías que hoy dominan están todas unidas por un común dogma fundamental: la obstinada negación del pecado" (p. 153). En relación con este tema, señala el Cardenal su desacuerdo con la desaparición de aquella fórmula de la Misa, previa a la comunión: "ne respicias peccata *mea*, sed fidem Ecclesiae tuae" en cuyo lugar se ha puesto "ne respicias peccata *nostra*, sed fidem Ecclesiae tuae" lo juzga un cambio nada irrelevante, ya que le parece esencial que el pedido de perdón sea pronunciado en primera persona, en vez de esconderse en la masa anónima del "nosotros", del "grupo", del "sistema", de la "humanidad". Es claro que la nueva fórmula se puede entender de manera correcta si se piensa que el "yo" está dentro del "nosotros". Sin embargo, dados los prejuicios existentes, se presta a confusión. Más aún, dice con trágico humor, no se trata sólo de un equívoco paso del yo al nosotros, sino del peligro de que alguno, inconscientemente, descargue sus pecados sobre la Iglesia institucional, como si dijese: "no mires los pecados de la Iglesia sino mi fe" (cf. pp. 51-52).

El neo-modernismo hiere también el concepto mismo de *la Iglesia*. A una cristología que ha perdido su referencia a lo divino, a un evangelio reducido al proyecto-Jesús, proyectos sociales, históricos, inmanentes, "que pueden parecer también religiosos en apariencia, pero son ateos en la sustancia" (p. 46), debía seguirse una visión más sociológica que sobrenatural de la Igle-

sia. "Mi impresión es que tácitamente se va perdiendo el sentido auténticamente católico de la realidad 'Iglesia', sin que se lo rechace expresamente. Muchos no creen ya que se trate de una realidad querida por el mismo Señor. Incluso, según algunos teólogos, la Iglesia aparece como una construcción humana, un instrumento creado por nosotros, y que por tanto nosotros mismos podemos reorganizar libremente, según las exigencias del momento... Una concepción de Iglesia que no se puede siquiera llamar protestante, en sentido 'clásico'... (p. 45). Estamos nuevamente en presencia de otra "apertura" al hombre moderno para el cual es sin duda mucho más comprensible este concepto de "iglesia libre" (Freechurch), que el concepto tradicional (cf. p. 165).

Ratzinger juzga que a ello ha contribuido el uso generalizado de la expresión "pueblo de Dios". No que en sí sea ilegítima, y de hecho la ha empleado el Concilio, pero de algún modo invita a abandonar el Nuevo Testamento para retornar al Antiguo, donde dicha fórmula fue empleada para designar a Israel en su relación de fidelidad al Señor. Aplicada a la Iglesia, la expresión "pueblo de Dios" implica una referencia prevalentemente veterotestamentaria, destacando la continuidad entre la Iglesia e Israel. La connotación específica y neotestamentaria de la Iglesia es más bien "Cuerpo de Cristo", merced a la cual se evita el énfasis sociologista que podría esconderse en la anterior expresión. "La Iglesia no se agota en la 'colectividad' de los creyentes: siendo el 'Cuerpo de Cristo' es mucho más que la simple suma de sus miembros" (p. 47). Hoy hay que subrayar más que nunca que la Iglesia en modo alguno se constituye desde abajo; es la Iglesia del Señor, la real presencia de Dios en el mundo, el misterio de Cristo prolongado. Su inserción en Cristo "hace que la Iglesia no sea *nuestra* Iglesia, de la que podríamos disponer a gusto; es, en cambio, *su* Iglesia. Todo aquello que es sólo *nuestra* Iglesia, no es Iglesia en el sentido profundo, pertenece a su aspecto humano, y por tanto accesorio, transitorio" (p. 49).

Una concepción horizontalista de la Iglesia evacúa el sentido profundo de la obediencia. Si la Iglesia es "nuestra" Iglesia, si la Iglesia somos solamente nosotros, fácilmente se acaba por reducirla a un partido, a una asociación, a un club filantrópico. "Su estructura profunda e ineliminable no es *democrática* sino *sacramental,* y por tanto *jerárquica*... La autoridad, aquí, no se basa en mayorías surgidas de votaciones, sino en la autoridad del mismo Cristo" (p. 49). Esta es la Iglesia que ha querido Cristo, la única que puede exigir obediencia, porque es el cuerpo del Verbo que es Verdad, no la que sostiene *una* verdad posible, sino la que afirma *la* Verdad, única como único es Cristo. "En un mundo donde, en

el fondo, el escepticismo ha contagiado también a muchos fieles, es un verdadero escándalo la convicción de la Iglesia de que hay una Verdad con mayúscula, y de que esta Verdad sea reconocible, expresable y, dentro de ciertos límites, también definible de modo preciso. Es un escándalo que es compartido también por los católicos que han perdido de vista la esencia de la Iglesia" (p. 20).

La visión inmanentista de Cristo y de la Iglesia ha también atentado contra el sentido de *la escatología*. En muchos cristianos, advierte Ratzinger, ha desaparecido, simplemente, el sentido escatológico. Tal ha sido una de las causas de la proliferación de las sectas; al omitirse la noción de los últimos fines en la pastoral de no pocos, dicha carencia de nuestro mensaje y de nuestra praxis ha sido cubierta por el escatologismo radical, el milenarismo que caracteriza a muchas de las sectas (cf. p. 120). "La valoración correcta de mensajes como el de Fátima puede ser uno de nuestros tipos de respuesta" (ibid.).

Ha quedado asimismo tocada la teología de *las misiones*. Es doctrina antigua y tradicional de la Iglesia que todo hombre ha sido llamado a la salvación y puede de hecho salvarse si obedece con sinceridad los dictados de la propia conciencia. "Esta doctrina, que era ya pacíficamente aceptada, ha sido excesivamente enfatizada a partir de los años del Concilio, apoyándose en teorías como la del 'cristianismo anónimo'. Así se ha llegado a sostener que siempre está la gracia si alguien —no creyente en alguna religión o secuaz de cualquier religión— se limita a aceptarse a sí mismo como hombre. Según estas teorías, el cristiano sólo tendría de más la conciencia de aquella gracia que, sin embargo, estaría en todos, con o sin bautismo. Disminuida la esencialidad del bautismo, se ha dado luego un énfasis excesivo a los valores de las religiones no cristianas, que algún teólogo presenta no como vías *extraordinarias* de salvación sino directamente como vía *ordinaria*" (p. 211). Tales ideas han enfriado obviamente el fervor misionero de la Iglesia: ¿Para qué molestar a los no cristianos induciéndolos al bautismo y a la fe en Cristo, si su religión es *su* vía de salvación? Se olvida así la relación que el Nuevo Testamento establece entre salvación y verdad. Sólo la verdad nos libera y por tanto sólo la verdad nos salva. El mismo Apóstol que dijo: "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad", agregó enseguida que la verdad consiste en saber que "uno solo es Dios y uno solo el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo" (1 Tim. 2,4-7) (cf. pp. 211-212).

Un concepto tan lato de salvación ha herido también la noción del verdadero *ecumenismo*. El esfuerzo ecuménico, afirma Ratzinger, es en este período de la Iglesia parte integrante del

desarrollo de la fe. Pero como en los otros casos también en éste "los equívocos, las impaciencias, las facilonerías, más que acercar la meta la alejan más y más... Las definiciones claras de la propia fe sirven a todos, incluso al interlocutor" (p. 163).

Una crisis tan general, que ha abarcado el íntegro ámbito de la teología, con el consiguiente cuestionamiento de casi todas las verdades de la fe, no podía dejar de tener graves repercusiones en el campo de *la catequesis,* que por no transmitir ya un modelo común de la fe, "está expuesta a hacerse añicos" (p. 72). El juicio de Ratzinger es tajante: "Algunos catecismos y muchos catequistas no enseñan ya la fe católica en su complejo armónico —donde cada verdad presupone y explica la otra— sino que tratan de hacer humanamente 'interesantes' (según las orientaciones culturales del momento) algunos elementos del patrimonio cristiano" (ibid.). Así, explica el Cardenal, algunos pasajes de la Biblia son puestos de relieve porque se los considera "más cercanos a la sensibilidad contemporánea", otros quedan fuera de circulación por la razón contraria. "Por tanto, no ya una catequesis que sea formación global en la fe, sino reflejos y bosquejos de experiencias antropológicas parciales, subjetivas" (pp. 72-73). Vuelve acá sobre lo que ya había afirmado en aquellas conferencias que sobre esta materia pronunciara no hace mucho en Francia, recordando, que una catequesis que quiere ser auténtica, que aspire a formar verdaderamente en la fe, deberá implicar un "núcleo" permanente e irrenunciable. "Todo el discurso sobre la fe está organizado en torno a cuatro elementos fundamentales: el *Credo,* el *Pater Noster,* el *Decólogo,* los *Sacramentos*... El cristiano encuentra lo que debe *creer* (el Símbolo o Credo), *esperar* (el Pater Noster), *hacer* (el Decálogo) y el *espacio vital* en que todo esto debe desarrollarse (los Sacramentos). Pues bien, esta estructura fundamental es abandonada en demasiadas catequesis actuales, con los resultados que constatamos de disgregación del *sensus fidei* en las nuevas generaciones, a menudo incapaces de una visión del conjunto de su religión" (p. 73).

Finalmente el Cardenal señala el carácter utópico de una teología elaborada en gabinetes: "Desde mi sede tan incómoda (pero que permite al menos ver el cuadro general) he entendido que cierta 'contestación' de ciertos teólogos está signada por una mentalidad típica de la burguesía opulenta del Occidente. La realidad de la Iglesia concreta, del humilde pueblo de Dios, es bien diversa de la que imaginan en ciertos laboratorios donde se destila la utopía" (pp. 15-16). Con frecuencia la fe común del pueblo cristiano sabe discernir cuáles son los verdaderos maestros y cuáles no.

IV

UNA MORAL ACEPTABLE PARA EL MUNDO MODERNO

Uno de los capítulos del libro que estamos comentando lleva por título: "El drama de la moral". Es que para Ratzinger también la moral pasa por una grave crisis, que tendría por epicentro el mundo que suele llamarse "desarrollado", sobre todo Europa y los Estados Unidos. Sabemos, sin embargo, el enorme influjo que las ideas de dicho mundo acaban por ejercer sobre los países "subdesarrollados", donde no pocas veces se afirman como si fuesen novedades doctrinas ya elaboradas, según nos lo decía el Cardenal en el párrafo con que cerramos el último acápite, "en ciertos laboratorios donde se destila la utopía".

La crisis de la moral, antes que manifestarse en el interior de la Iglesia, se había ya desencadenado en este mundo apóstata, que a lo largo de los últimos siglos se ha ido alejando progresivamente de Dios. A un mundo que tenía por centro a Dios —teocéntrico— ha sucedido un mundo que considera como centro, ya no al hombre, sino a la riqueza. En el Occidente, principalmente, al dinero ha pasado a ser la medida de todo. El Liberalismo económico, advierte sagazmente Ratzinger, se traduce, en el plano moral, en su exacto correspondiente: el permisivismo (cf. p. 83).

El Cardenal señala la ruptura de algunos ligámenes que hacen el entramado de una sociedad verdaderamente ordenada. Por ejemplo, la desvinculación entre sexualidad y matrimonio; una vez que tal desligación fue aceptada por la opinión pública, se procedió a separar la sexualidad de la procreación; terminándose paradojalmente el proceso con un paso en sentido inverso, esto es, procreación sin sexualidad, de donde los experimentos siempre más aberrantes que los diarios nos dan a conocer (cf. p. 84). "En el fondo de esta marcha por romper las conexiones fundamentales, naturales (y no, como dicen, sólo culturales), hay consecuencias inimaginables que derivan de la lógica misma que preside un semejante camino" (p. 85). Así la sociedad ha acabado por erigir en principios y "derechos de la persona" lo que antes era delito. Hoy, por ejemplo, la homosexualidad se ha convertido en un derecho inalienable, lo cual resulta lógico dadas las premisas; más aún, el pleno reconocimiento de dicho "derecho" ha acabado por transformarse en un aspecto de la liberación del hombre (cf. pp. 85-86).

Que el mundo vaya por este camino, resulta por cierto lamentable. Pero lo más lamentable es que no pocos moralistas hayan decidido acompañar gozosamente al mundo transitando pasos semejantes. Es, en última instancia, la gran tentación de nuestro tiem-

po, condescender con el *Zeitgeist.* Ratzinger lo expresa con claridad: "Los teólogos morales del Occidente acaban por encontrarse ante una alternativa: les parece que tienen que elegir entre el disenso con la sociedad actual y el disenso con el Magisterio... O la Iglesia encuentra un entendimiento, un compromiso con los valores que acepta la sociedad a la que quiere seguir sirviendo, o bien se decide a permanecer fiel a sus valores propios (y que, a su juicio, son los que tutelan al hombre en sus exigencias profundas) y entonces se encuentra desplazada en relación con la misma sociedad" (pp. 86-87). Pone diversos ejemplos, como el de las relaciones prematrimoniales, que algunos moralistas intentan justificar, la masturbación, considerada como un fenómeno normal en los adolescentes, la admisión de los divorciados a los sacramentos, el feminismo radical.

A esta situación "dramática" de la moral católica concurre otra causa de índole relativista. Se piensa que la moral tradicional, la que nos ha enseñado la Iglesia, no es sino el producto de una cultura determinada. Incluso se pone en cuestión la vigencia de los diez mandamientos. "Hoy hay moralistas 'católicos' que sostienen que el Decálogo, sobre el cual la Iglesia ha construido su moral objetiva, no sería sino un 'producto cultural', ligado al antiguo Medio Oriente semita. Por tanto, una regla relativa, dependiente de una antropología, de una historia que no son ya nuestras... Para el católico, la Biblia es un todo unitario, las Bienaventuranzas de Jesús no anulan el Decálogo entregado por Dios a Moisés" (p. 90). En el fondo de todo esto subyace la negación del orden natural, y consiguientemente de la ley natural, puesta acremente en discusión.

El hecho es que, como dice Ratzinger "hoy el ámbito de la teología moral se ha convertido en el lugar principal de las tensiones entre Magisterio y teólogos" (p. 87).

Señala el Cardenal otro aspecto interesante que hace al tema que nos ocupa. Nuestra época ha elaborado una "moral de los fines", o, como se prefiere llamarla en los Estados Unidos, donde se ha inventado y desde donde se ha difundido, una "moral de las consecuencias" o "consecuencialismo". Según esta doctrina, nada es en sí bueno o malo; la bondad de una acción depende únicamente de su fin y de sus consecuencias previsibles o calculables. Este nuevo criterio moral servirá de fundamento a la teología de la liberación, inspirada en el marxismo, de la que nos ocuparemos enseguida, ya que según dicha "teología", el "bien absoluto", que consiste en la edificación de la sociedad justa, socialista, se convierte en la suprema norma moral, la que justifica todo el resto, comprendidos, si fuere necesario, la mentira y el homicidio.

En última instancia, detrás de todas estas desviaciones éticas, se esconde un orgullo profundo, diabólico. La verdadera moral supone la humildad de quien se sabe creatura, de quien recibe la ley de manos de su Creador. "Todo esto ya ha sido descrito con precisión en las primeras páginas de la Biblia —dice el Cardenal—. El núcleo de la tentación al hombre y de su caída se encierra en esta palabra programática: 'Seréis como Dios' (Gen. 3,5). Como Dios: esto es, libres de la ley del Creador, libres de las mismas leyes de la naturaleza, dueños absolutos del propio destino. El hombre que desea continuamente sólo esto: ser el creador y dueño de sí mismo. Pero lo que le espera al fin de este camino no es ciertamente el Paraíso Terrestre" (p. 92).

V

LA TERGIVERSACION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Tal es uno de los ámbitos donde confluyen la crisis de la teología y la crisis de la moral, principalmente en la llamada "teología de la liberación", a la que Ratzinger dedica abundantes páginas del presente libro. Esta sedicente teología, la que hace suyas las posiciones marxistas, no es por cierto un fenómeno del Este europeo, donde no hay peligro de experimentar la tentación de convertirse a las posiciones de una ideología impuesta por la fuerza, y donde la gente conoce en propia piel la tragedia de una sociedad que ha intentado, sí, una liberación, pero de Dios. "Más aún, en algunos países del Este —afirma con gracejo el Cardenal—, parece surgir la idea de una 'teología de la liberación', pero como liberación del marxismo" (p. 200). Por eso, agrega, la fe está más al reparo en el Este, donde es oficialmente perseguida. "En el plano doctrinal no tenemos casi ningún problema con el catolicismo de aquellas zonas" (ibid.).

Es cierto que el Occidente, a pesar de no encontrarse bajo la bota marxista, está también en franca decadencia. Ratzinger recuerda cómo el Card. Wyszynski ponía en guardia frente al hedonismo y permisivismo occidentales no menos que frente a la opresión marxista. El Card. Bengsch, obispo de Berlín, le dijo en cierta ocasión que veía un peligro más grave para la fe en el consumismo occidental y en una ideología contaminada por esa posición que en el comunismo marxista. Hay algo de satánico, afirma Ratzinger, en la manera como en Occidente se explota el mercado de la pornografía y de la droga, en la frialdad perversa con que se aprovecha la debilidad del hombre para mejor corromperlo, en el intento de persuadir a la gente de que el

único fin de la vida es el placer y el interés privado. Pero cuando el periodista le pregunta qué es más peligroso, el capitalismo liberal o el marxismo, responde: "Me parece que el marxismo, en su filosofía y en sus intenciones morales, es una tentación más profunda que la de algunos ateísmos prácticos, y por tanto intelectualmente superficiales. Es que en la ideología marxista se aprovecha también de la tradición judeo-cristiana, si bien arruinada por un profetismo sin Dios; se instrumenta para fines políticos las energías religiosas del hombre, enderezándole hacia una esperanza tan sólo terrena que es el trastrueque de la tensión cristiana hacia la vida eterna" (p. 201).

Pues bien, resulta trágico que haya en el Occidente quienes hacen suya la cosmovisión del marxismo y, para colmo, como si ello fuera una exigencia del evangelio. Ratzinger se aplicará también aquí a desenmascarar dicho intento. El periodista ha querido incluir en este libro un espléndido texto privado del Ratzinger teólogo sobre el tema, más profundo y coherente aún que aquel público que todos conocemos. La teología de la liberación, nos dice en aquel texto, pretende dar una nueva interpretación global del cristianismo. El cristianismo no sería otra cosa que una praxis de liberación, pero como según esta teología toda realidad es política, también la liberación es un concepto político; todo lo demás es irrealismo (cf. pp. 186-187). "Esta teología no intenta en modo alguno constituir un nuevo tratado teológico al flanco de los otros ya existentes, como por ejemplo elaborar algunos aspectos de la ética social de la Iglesia. Se concibe más bien como una nueva hermenéutica de la fe cristiana, vale decir como una nueva forma de comprensión y de realización del cristianismo en su totalidad. Es por ello que cambia todas las formas de la vida eclesial: la constitución eclesiástica, la liturgia, la catequesis, las opciones morales" (p. 185). Esto es lo más grave, el intento de *Weltanschauung* a que aspira tal "teología". "Muchos teólogos de la liberación siguen usando en gran parte el lenguaje ascético y dogmático de la Iglesia pero en clave nueva, de manera tal que quien lee y quien oye partiendo de otro presupuesto, puede quedar con la impresión de volver a encontrar el patrimonio antiguo con el solo agregado de alguna afirmación un poco 'extraña', pero que, unida a tanta religiosidad, no parecería ser tan peligrosa" (p. 187).

1. *Las causas de la teología de la liberación*

Pregúntase el Cardenal cómo se ha llegado a la elaboración de esta teología. Y señala diversas causales.

Ante todo, el *menosprecio de la tradición teológica*. Se propagó la idea de que la tradición teológica existente hasta enton-

ces ya no era aceptable y por tanto había que buscar, a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos, orientaciones teológicas totalmente nuevas.

En segundo lugar, al concluir la fase de reconstrucción que siguió a la segunda guerra mundial, fase que coincidió con el término del Concilio, se produjo en Occidente una suerte de *vacío de banderas*. Y así, a falta de otra cosa, el neomarxismo en sus diversas formas, con los acentos religiosos de Bloch y las filosofías "científicas" de Adorno y Marcuse, ofrecieron modelos de acción casi irresistibles sobre todo a la juventud universitaria. La idea de apertura al mundo y de compromiso con el mundo, se transformó a menudo en una fe ingenua en las ciencias, como si éstas fuesen un nuevo evangelio; y de este modo la psicología y la sociología modernas, así como la interpretación marxista de la historia, fueron consideradas como científicamente seguras y por tanto ya no incompatibles con el pensamiento cristiano.

La tercera causa es atribuible al influjo que *la exégesis de Bultmann* ejerció sobre los católicos. Según Bultmann, el "Jesús histórico" se encuentra a distancia sideral del "Cristo de la fe"; de manera semejante, hay un abismo entre el Cristo enseñado por el Magisterio y el Cristo de la subjetividad. En base a tales presupuestos, la cristología se abrió a la posibilidad de nuevas interpretaciones, considerándose las anteriores, incluida la del Magisterio, como históricamente insostenibles, ligadas a una teoría "científicamente" inaceptable. Además Bultmann influyó por su redescubrimiento del antiguo concepto de "hermenéutica"; la comprensión real de los textos históricos, afirma, no se logra a través de la mera interpretación histórica, pues ésta incluye ciertas decisiones preliminares. Ya la figura de Jesús presentada en los evangelios, constituyó una síntesis de hechos e interpretaciones de la experiencia que tuvieron comunidades primitivas, donde, sin embargo, la interpretación fue mucho más importante que el hecho, en sí ya no determinable. Esta síntesis originaria de hechos e interpretaciones puede y debe ser disuelta y reconstituida simpre de nuevo por cada época. La vida y las experiencias de la comunidad son las que determinan la comprensión y la interpretación de la Escritura. Con su "experiencia" la comunidad "interpreta" los hechos y encuentra así su "praxis" concreta. La hermenéutica tiene pues por tarea "actualizar" la Escritura, en conexión con los datos que la historia, siempre cambiante, va presentando. Lo único relevante es saber qué significa el "entonces" en el "hoy". Para responder a esta cuestión, Bultmann recurrió a la filosofía de Heidegger, interpretando la Biblia en sentido existencialista. Desde este punto de vista, ha quedado superado por la exégesis actual. Lo que resta en pie

es la separación por él establecida entre la figura histórica de Jesús y la figura de Jesús transferida al presente a través de una nueva hermenéutica. Si hasta ahora la Iglesia había sido la instancia hermenéutica principal, hoy pasó a serlo la "comunidad".

La segunda y la tercera causa se van a entrecruzar. Siendo el análisis marxista de la historia y de la sociedad el único realmente "científico", y dado que toda realidad es política y debe ser juzgada políticamente, será preciso releer la Biblia a la luz del marxismo. El marxismo pasa a ser la hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia. Esta decisión, "científicamente" y "hermenéuticamente" indiscutible, determina tanto las instancias interpretativas cuanto los contenidos interpretados. La clásica lucha entre el bien y el mal será la entablada entre el marxismo y el capitalismo, la lucla de clases. El "pobre", del que nos habla la Escritura, no será otro que el "proletario" oprimido. El pecado ya no será personal sino de las "estructuras". El "pueblo de Dios" será la comunidad en cuanto que se la contradistingue de la "jerarquía"; dicho pueblo es la antítesis de todas las instituciones que aparecen como fuerzas de opresión; la "Iglesia del pueblo", que participa en la "lucha de clases", se opondrá así a la "Iglesia jerárquica". La "historia de la salvación" que nos ofrece la Biblia encontrará su expresión actual en la idea marxista de la historia, que procede dialécticamente como portadora de salvación. El Magisterio, que insiste en verdades "permanentes", será señalado como una instancia que frena la historia, dado que piensa "metafísicamente" y no "históricamente", como lo hace la Escritura, interpretada hoy adecuadamente por la filosofía materialista-marxista. Cualquier intervención del Magisterio contra tal interpretación del cristianismo no constituirá sino una demostración más de que tal Magisterio está de parte de los opresores contra los oprimidos, es decir, contra Jesús mismo, convirtiéndose en la expresión doctrinal de la clase dominante.

Hay un tercer motivo que originó históricamente la aparición de la teología de la liberación, a saber, *la situación de pobreza* existente sobre todo en América Latina, en un momento de opulencia para Europa y los Estados Unidos. El desafío de la pobreza pareció exigir nuevas respuestas que no se creía poder encontrar en la doctrina social de la Iglesia, tal cual había sido expuesta hasta ese momento. La única respuesta la dará la comunidad, la experiencia y la historia, verdaderas instancias interpretativas, a la luz de la sola doctrina "científica" hoy existente o sea el marxismo.

2. Los contenidos de la teología de la liberación

Resume Ratzinger en este libro lo que ya había dicho sobre

ello en la Declaración publicada por su Dicasterio, si bien es cierto que ampliando algunas de sus observaciones.

Señala ante toda la inmanentización de las virtudes teologales. La fe se convierte en fidelidad a la historia, a la experiencia de Jesús, que es radicalmente histórica. La esperanza es vista como "confianza en el futuro" y en el trabajo por el futuro. La caridad consiste en la "opción por los pobres", esto es, coincide con la opción por la lucha de clases. "Los teólogos de la liberación subrayan con fuerza, frente al 'falso universalismo', la parcialidad y el carácter de partido de la opción cristiana; tomar partido es, según ellos, requisito fundamental de una correcta hermenéutica de los testimonios bíblicos. A mi juicio, aquí se puede reconocer muy claramente la mezcla entre una verdad fundamental del cristianismo y una opción fundamental no cristiana, que hace el conjunto tan seductor: el sermón de la montaña sería en realidad la elección que hace Dios en favor de los pobres" (p. 195).

Los teólogos de la liberación aceptan la predicación de Jesús sobre el "reino de Dios", pero leída sobre el telón de fondo de la hermenéutica marxista: se trata de trabajar en la realidad histórica que nos circunda para tranformarla en el reino de Dios. Advierte acá Ratzinger con gran lucidez el influjo de una idea fundamental de cierta teología postconciliar que habría empujado en esta dirección. "Se ha sostenido que según el Concilio se debería superar toda forma de *dualismo;* el dualismo de cuerpo y alma, de natural y sobrenatural, de inmanencia y trascendencia, de presente y futuro. Tras el desmantelamiento de estos presuntos 'dualismos', queda sólo la posibilidad de trabajar por un reino que se realice en esta historia y en su realidad político-económica" (p. 195).

Alude a este respecto el Cardenal a una gravísima interpretación que de la muerte y resurrección de Cristo ha elaborado uno de los jefes de la teología de la liberación: "Establece ante todo, contra las concepciones 'universalistas', que la resurrección es, en primer lugar una esperanza para aquellos que están crucificados, los cuales constituyen la mayoría de los hombres: todos aquellos millones a los que la injusticia estructural se impone como una lenta crucifixión. El creyente participa sin embargo también en el señorío de Jesús sobre la historia a través de la edificación del reino, esto es, en la lucha por la justicia y la liberación integral, en la transformación de las estructuras injustas en estructuras más humanas. Este señorío sobre la historia es ejercitado repitiendo en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús, esto es, volviendo a dar vida a los crucificados de la historia. El hombre ha asumido así el poder de Dios y aquí la transformación total del mensaje bíblico se manifiesta de modo casi trágico, si se piensa cómo esta

tentativa de imitación de Dios se ha explicado y se explica todavía" (p. 196). Trataríase de un pelagianismo exacerbado.

En fin, los contenidos bíblicos y doctrinales se ven tergiversados. El Exodo se transforma en el símbolo de una liberación intrahistórica; el misterio pascual es entendido en sentido revolucionario; la eucaristía es una liberación en el sentido de la esperanza político-mesiánica. La palabra "redención" es sustituida generalmente por la de "liberación", que es a su vez interpretada en el contexto de la lucha de clases, como proceso que avanza. Se acentúa enormemente el valor de la praxis: la verdad no debe ser entendida en sentido metafísico —sería un "idealismo" más— sino como algo que se realiza en la historia y en la praxis. La "ortopraxis" se convierte así en la única, verdadera "ortodoxia".

"No se puede negar que el conjunto contiene una lógica cuasi inexpugnable. Con las premisas de la crítica bíblica y de la hermenéutica fundada sobre la experiencia por una parte, y del análisis marxista de la historia por el otro, se ha llegado a crear una visión de conjunto del cristianismo que parece responder plenamente tanto a las exigencias de la ciencia cuanto a los desafíos morales de nuestro tiempo" (p. 197).

3. *La gravedad de esta teología*

Contrariamente a lo que hemos oído y leído, con motivo de la publicación del Documento oficial sobre la teología de la liberación, en que se nos decía que la principal intención de dicho Documento era alabar lo positivo de aquella "teología", Ratzinger reafirma en este libro: "Se hace manifiesto un peligro fundamental para la fe de la Iglesia" (p. 185). Observa el Cardenal que si bien es cierto que estos teólogos expresan a veces algunas verdades, y que un error no puede existir si no contiene una cuota de verdad, "de hecho un error es tanto más peligroso cuanto mayor es la proporción del núcleo de verdad aceptada" (p. 185). Como si quisiese salir al encuentro de aquellos teólogos e incluso obispos que han minimizado el alcance de sus declaraciones como Prefecto de la Congregación, dice aquí nuestro Autor: "Precisamente la radicalidad de la teología de la liberación hace que con frecuencia se minusvalore su gravedad, porque no entra en ningún esquema existente hasta hoy de herejía; su impostación de partida se encuentra fuera de lo que puede encontrarse en los tradicionales esquemas de discusión" (p. 187).

La cosa se agrava por otro hecho al que alude el Cardenal, a saber, "la dolorosa imposibilidad de dialogar con los teólogos que aceptan ese mito ilusorio" (p. 201). Si los representantes del Magisterio intentan corregirlos, denunciando sus desviaciones,

enseguida se los etiqueta como "siervos" o "lacayos" de las clases dominantes.

Sin embargo, no hay que cejar en la denuncia "profética" como lo es también ésta, la del Cardenal. Será la mejor manera de proteger a los desprotegidos: "Defender la ortodoxia significa realmente defender a los pobres y evitarles las ilusiones y sufrimientos de quien no sabe dar una prospectiva realística de rescate ni siquiera material" (p. 180). Interesante esta afirmación. La mezcla de Biblia, cristología, política, sociología, economía, inaceptable teológicamente y peligrosa socialmente; el abuso de la Escritura o de la teología para absolutizar una teoría totalmente desviada; la sacralización de la revolución; todas estas cosas contribuyen a suscitar un fanatismo entusiasta que puede conducir a la peor de las injusticias. Hemos sido testigos de cómo se ha "concientizado" a gente humilde, que vivía su pobreza con dignidad, y se la ha convertido en personas que destilaban odio, sin que por ello se solucionara problema alguno. Dejaron de ser pobres de espíritu, pero no por ello pudieron salir de su pobreza material... Los teólogos de la liberación hunden al hombre en su miseria. Lo expresa Ratzinger con su habitual nitidez: "Hay un elemento en común a los programas de liberación secularísticos: quieren buscar esa liberación sólo en la inmanencia, por tanto en la historia, en el más acá. Pero es justamente esta visión cerrada en la historia, sin desemboque en la trascendencia, lo que ha conducido al hombre a su actual situación... No ven ni pueden ver que la 'liberación' es ante todo y principalmente liberación de aquella esclavitud radical que el 'mundo' no ve, más aún, que niega: la esclavitud radical del pecado" (p. 183). El Cardenal deplora que sean precisamente sacerdotes, teólogos, quienes alienten esta ilusión tan poco cristiana de poder crear un hombre y un mundo nuevos, no mediante el llamado a la conversión, sino obrando sólo sobre las estructuras sociales y políticas. "Es el pecado personal lo que está en realidad en la base también de las estructuras sociales injustas. Es sobre la raíz, no sobre el tronco y las ramas del árbol de la injusticia donde sería preciso trabajar si se quiere de veras una sociedad más humana" (p. 203). Pero estas afirmaciones tan cristianas, son rechazadas con desprecio como "alienantes", "idealistas", "espiritualistas".

En realidad, la teología de la liberación resulta ser una telogía de gabinete, a pesar de que se la haya querido mostrar como brotando de las entrañas de los países subdesarrollados. "La teología de la liberación, en sus formas que se remiten al marxismo —afirma el Cardenal—, no es en modo alguno un producto autóctono, indígena, de la América Latina... Se trata, en realidad, al menos en el origen, de una creación de intelectuales; y de intelectuales nacidos o formados en el Occidente opulento;

europeos son los teólogos que la han iniciado, europeos —o alumnos de las universidades europeas— son los teólogos que la hacen crecer en Sud América. Tras el español y el portugués de esa predicación se entrevé en realidad el alemán, el francés, el angloamericano" (p. 199). Lo que afirma Ratzinger nos recuerda algo que nos decía un teólogo amigo: la teología de la liberación latinoamericana no es ni teología, ni libera a nadie, ni es latinoamericana. No es teología porque no trata de Dios y se desvincula del mensaje divino; no es liberadora porque de hecho contribuye a esclavizar; no es latinoamericana porque resulta un producto europeo o, como ahora dice Ratzinger, "una forma de imperialismo cultural" (ibid.).

VI

LA CRISIS VOCACIONAL

Refiérese el Cardenal a la crisis de las vocaciones sacerdotales y religiosas, tanto en lo que hace al número como a su calidad de vida. Dicha crisis ha vaciado seminarios y monasterios, principalmente en Europa, y ha suscitado la defección de numerosos sacerdotes y religiosos a lo largo de los últimos veinte años.

Si consideramos a los sacerdotes, una buena parte de la razón de la crisis radica, como siempre, en su rendición al "espíritu del mundo". Ratzinger alude a la "tensión de todo momento de un hombre, como es hoy el sacerdote, llamado a ir muy frecuentemente a contracorriente. Un hombre semejante puede al fin cansarse de oponerse, con sus palabras y, aún, más, con su estilo de vida, a las obviedades de apariencia tan razonable que caracterizan nuestra cultura" (p. 58).

La experiencia le dice al sacerdote que el mundo moderno ya no le reserva un lugar en su estructuración social, como se lo concedía antaño. Y cree que volverá a tener influjo si se asimila a ese mundo nuevo. Puede así llegar un momento en que sienta la grandeza de su estado como un peso del que sería mejor liberarse, "abajando el Misterio a su estatura humana, antes que abandonarse a él con humildad pero con confianza para hacerse elevar a aquella altura" (p. 58).

La sociedad de hoy —advierte el Cardenal— no puede sino considerar extraña y singular la condición del sacerdote. "Parece incomprensible una función, un rol que no se basen sobre el consenso de la mayoría, sino sobre la representación de *Otro* que participa a un hombre su autoridad. En estas condiciones es grande la tentación de pasar de aquella sobrenatural 'autoridad

de representación', que caracteriza al sacerdocio católico, a un más natural 'servicio de coordinación del consenso'" (p. 56). Se trataría de otra transferencia del orden "sacral" al orden "social", en línea con el mecanismo de consensos a partir de las bases, que caracteriza a esta sociedad laica, democrática y pluralista.

Una concreción de este peligro se manifiesta por ejemplo en la práctica del sacramento de la Penitencia. "Hay sacerdotes que tienden a transformarla casi en un 'coloquio', en una suerte de autoanálisis terapéutico entre dos personas al mismo nivel. Ello parece mucho más humano, más personal, más adaptado al hombre de hoy. Pero tal modo de confesarse corre el peligro de tener poco que ver con la concepción católica del sacramento" (pp. 56-57). Será indispensable, prosigue el Cardenal, que el sacerdote sepa ocupar su plano, su segundo plano, dejando espacio a Cristo, único que puede perdonar el pecado. "Es menester recuperar enteramente el sentido del escándalo por el cual un hombre puede decir a otro hombre: 'Yo te absuelvo de tus pecados'... el '*Yo*' es el Señor" (p. 57). La confesión dejará así de ser "una especie de autoabsolución" del penitente (ibid.).

Observa Ratzinger que la crisis que ha sacudido a todo el estamento sacerdotal, por lo general ha golpeado con mayor fuerza a las Ordenes tradicionalmente más "cultas", más refinadas intelectualmente (cf. p. 55). Es siempre aquello de que la corrupción de los llamados a ser mejores es la peor de todas.

En cuanto a la crisis de la vida religiosa femenina, el periodista le recuerda al Cardenal algunos datos. El Quebec era la región del mundo con más vocaciones de religiosas respecto al número de los habitantes. Entre los años 1961 y 1981, por salidas, muertes, falta de nuevas vocaciones, se han reducido de 46.933 a 26.294. Una caída del 44 %. Las nuevas vocaciones han disminuido en ese mismo período en un 98,5 %. Y ello no se debe, agrega al periodista, a que esas religiosas permaneciesen aferradas a anticuadas tradiciones. En esos veinte años hicieron todas las reformas imaginables: abandono del hábito, estipendio individual, títulos en las universidades civiles, profesiones seculares, asistencia masiva a todo tipo de "especialistas". Sin embargo, siguen saliendo, no entran nuevas, las que quedan —edad media: 60 años— padecen a menudo problemas de identidad, y, en todo caso, declaran esperar resignadamente la extinción de sus respectivas congregaciones. Ratzinger atribuye este fenómeno a una especie de influjo negativo del mundo, con su exaltación de lo que es "productivo", de lo que se llama "relevante", y a la orientación de no pocos hombres de Iglesia en favor de un evangelio casi reducido a "resultados" sociales, políticos y culturales. El hombre,

agrega, incluso el religioso, a pesar de los problemas que hemos analizado, ha encontrado una suerte de sucedáneo entregándose más intensamente al trabajo. Pero ¿qué hará la mujer, cuando ve que sus mismas inclinaciones más hermosas, su capacidad de dar amor, ayuda, calor, han sido sustituidas por la mentalidad economicista y sindical de la "profesión", preocupación típica del varón? (cf. p. 103). "No es casual si *la* Iglesia es nombre de género femenino. En efecto, en ella vive el misterio de la maternidad, de la gratuidad, de la contemplación, de la belleza, en una palabra de los valores que parecen inútiles a los ojos del mundo profano. Sin ser quizás plenamente consciente de las razones, la religiosa advierte el malestar profundo de vivir en una Iglesia donde el cristianismo es reducido a la ideología del hacer" (p. 104).

VIII

LA ABDICACION DE LA AUTORIDAD EPISCOPAL

Es este un tema muy delicado, que el Cardenal ha sabido tratar con mano maestra. Ratzinger señala ante todo una suerte de amenguación indebida de la figura del obispo local y por ende de su responsabilidad personal: "El decidido despegue del papel del obispo que provocó el Concilio en realidad se ha amortiguado o corre el peligro de ser directamente sofocado por la inserción de los obispos en Conferencias Episcopales siempre más organizadas, con estructuras burocráticas a menudo oprimentes" (p. 60).

Es evidente que en los últimos años ha habido una suerte de inflación del papel de las Conferencias Episcopales. Ratzinger es tajante al respecto: "No debemos olvidar que las conferencias episcopales no tienen una base teológica, no forman parte de la estructura enileminable de la Iglesia tal cual ha sido querida por Cristo; tienen solamente una función práctica, concreta" (ibid.). Se trata pues de un servicio a los obispos locales, no de una dictadura o polarización que obnubile la figura —ésta sí, de derecho divino— del obispo del lugar. Por otra parte, dicha idea ha quedado perfectamente aclarada en el nuevo Código. Al fijar el ámbito de las Conferencias, afirma que éstas "no pueden obrar válidamente en nombre de todos los obispos, a menos que todos y cada uno de los obispos hayan dado su consentimiento".

Y esto no sólo en lo que hace a las "decisiones" que tome la Conferencia sino y sobre todo en lo que atañe al orden de la doctrina. "El auténtico doctor y maestro de la fe para los fieles confiados a sus cuidados", leemos en el Código, no es otro que el

obispo. Lo confirma Ratzinger: "Ninguna Conferencia Episcopal tiene, en cuanto tal, una misión de enseñanza; sus documentos no tienen un valor específico sino el valor del consenso que cada obispo individual le atribuye" (p. 60).

Podríamos decir que así como las naciones no son absolutamente "necesarias" en el plan de Dios, así tampoco lo son sus respectivas Conferencias Episcopales. "Se trata de salvaguardar la naturaleza misma de la Iglesia católica, que se basa sobre una estructura episcopal, no sobre una especie de federación de iglesias nacionales. El nivel nacional no es una dimensión eclesial. Es preciso que de nuevo se aclare que en toda diócesis no hay sino un pastor y maestro de la fe, en comunión con los otros pastores y maestros y con el Vicario de Cristo. La Iglesia católica se rige sobre el equilibrio entre la *comunidad* y la *persona,* en este caso la *comunidad* de cada iglesia local unidas en la iglesia universal y la *persona* del responsable de la diócesis" (pp. 60-61).

La exageración del papel de la supremacía de las Conferencias Episcopales ha obtenido a veces como resultado que algunos obispos locales, en desacuerdo con las decisiones de la mayoría de los obispos, haya creído deber suyo callar su divergencia "para salvar la unidad". Ratzinger alude claramente a este problema: "Cierta caída del sentido de responsabilidad individual en algún obispo y la delegación de sus poderes inalienables de pastor y maestro a las estructuras de la Conferencia Episcopal corren el peligro de hacer caer en el anonimato lo que en cambio debe seguir siendo bien personal" (p. 61). Máxime que en las Conferencias no siempre se ha logrado eliminar la burocracia y el concreto poder de determinados peritos, como lo reconoce el Cardenal: "El grupo de los obispos unidos en la conferencia depende, en la práctica, para las decisiones, de otros grupos, de comisiones especiales que elaboran proyectos preparatorios. Sucede luego que la búsqueda del punto de encuentro entre las tendencias diversas y el esfuerzo de mediación, con frecuencia dan lugar a documentos chatos, donde las posiciones precisas quedan difuminadas" (ibid.). A este respecto recuerda el Cardenal que en su Alemania natal existía ya una Conferencia Episcopal en los años Treinta: "Pues bien, los textos verdaderamente vigorosos contra el nazismo fueron aquellos que provinieron de valientes obispos particulares. Los de la Conferencia aparecían en cambio un poco pálidos, demasiado débiles respecto a lo que la tragedia requería" (ibid.).

Se necesita coraje para decir estas cosas. No existe democracia para la verdad, que nunca podrá ser el fruto de las mayorías. "La verdad —enseña el Cardenal— no puede ser creada como resultado de votaciones. Una afirmación o es verdadera o

es falsa. La verdad sólo puede ser encontrada, pero no producida... Si se tiene en claro este punto, ya no se necesita demostrar por qué una conferencia episcopal no puede votar sobre la verdad" (p. 62).

Resulta lamentable, pero una situación semejante hace casi imposible el surgimiento de nuevos Atanasios, Crisóstomos, Cirilos, que una época de crisis tanto requeriría. Si Atanasio hubiera debido confrontar su pensamiento con el de todos los obispos de su zona y publicar con ellos un documento común, no tendríamos hoy sus maravillosos escritos. Y como, de hecho, en nuestro tiempo se da el primado a la Conferencia por sobre el obispo local, parece lógico que se prefieran los obispos que acepten "integrarse", hacer "causa común" con los demás, aquellos que se animan a salir solos a la palestra. Dejemos la palabra al Cardenal: "Permítaseme recordar a este propósito un dato de tipo psicológico: nosotros, sacerdotes católicos de mi generación, hemos sido habituados a evitar las contraposiciones entre los colegas, a buscar siempre el punto de acuerdo, a no ponernos demasiado en vista con posiciones excéntricas. Así, en muchas Conferencias Episcopales, el espíritu de grupo, incluso la voluntad de vivir en paz, o directamente el conformismo, arrastran la mayoría a aceptar las posiciones de minorías emprendedoras, determinadas a caminar hacia direcciones precisas. Conozco obispos que confiesan en privado que habrían decidido diversamente de lo obrado en Conferencia, si hubiesen debido decidir solos. Aceptando la ley del grupo, han evitado la fatiga de pasar por 'aguafiestas', por 'retardatarios', por 'poco abiertos'. Parece muy hermoso decidir siempre 'juntos'. De este modo, sin embargo, se corre peligro de que desaparezca el 'escándalo' y la 'locura' del Evangelio, aquella 'sal' y aquella 'levadura' hoy más que nunca indispensable para un cristiano (sobre todo si es obispo, y por lo tanto investido de responsabilidades precisas para con los fieles) ante la gravedad de la crisis" (pp. 62-63). No faltan, dice Ratzinger, quienes consideran inconveniente incluso el hecho de que un obispo escriba personalmente sus cartas pastorales! (cf. p. 64).

Dada esta situación, por lo general concretamente aceptada, era natural que la elección de los candidatos al episcopado haya recaído sobre aquellas personas consideradas especialmente "abiertas". Lo afirma el Cardenal con absoluta claridad: "El problema es que, en los años inmediatamente posteriores al Concilio, por cierto tiempo no apareció del todo claro el perfil del 'promovendo' ideal... En los primeros años después del Vaticano II, el candidato al episcopado parecía ser un sacerdote que fuese antes que nada 'abierto al mundo'; en todo caso, este requisito era puesto en el primer lugar. Después del giro del '68 y luego, más y más, con el agravamiento de la crisis, se extendió que aquella

sola característica no bastaba. Así, incluso a través de experiencias amargas, se cayó en la cuenta de que convenían obispos 'abiertos', sí, pero al mismo tiempo en condiciones de oponerse al mundo y a sus tendencias negativas para curarlo, ponerle diques, alertar a los fieles a su respecto. El criterio de elección, por tanto, se ha hecho cada vez más realístico; la 'apertura', como tal, ya no parece, en las nuevas situaciones culturales, la respuesta y la receta suficientes" (p. 65-66).

El Cardenal señala con rara energía la inoperancia en algunos Episcopados de tantas comisiones que enmarañan su acción pastoral. Una burocracia en verdad impresionante, que ha demostrado frecuentemente su fracaso. Pastoral de gabinete, muy alejada de la realidad a la que dicen servir. Tras señalar cómo en estos últimos decenios se ha producido en la Iglesia el fenómeno de la aparición de nuevos movimientos apostólicos, agrega: "Lo que llama la atención es que todo este fervor no ha sido elaborado por alguna comisión de programación pastoral, sino que ha aparecido en cierto modo de por sí. Este dato de hecho tiene como consecuencia que las comisiones de programación —justamente cuando quieren ser muy 'progresistas'— no saben qué hacer con ellos; no entran en su plan. Así, mientras surgen tensiones en la inserción de los movimientos dentro de las instituciones actuales, no hay absolutamente ninguna tensión con la Iglesia jerárquica como tal... Encuentro maravilloso que el Espíritu sea aun esta vez más fuerte que nuestros programas... Viejas formas, que se habían estancado en la auto-contradicción y en el gusto de la negación, salen de escena, y lo nuevo está abriéndose camino. Naturalmente ello no se hace oír aún en el gran debate de las ideas dominantes. Crece en el silencio. Nuestra tarea —en cuanto encargados de un ministerio en la Iglesia y en cuanto teólogos— es el de tenerles abiertas las puertas, de prepararles el espacio" (pp. 42-43). Algo semejante ha sucedido en la historia de la Iglesia a lo largo de los siglos: la aparición de diversos movimientos, no erigidos necesariamente por la Jerarquía, como son las Ordenes religiosas, las iniciativas de diversos laicos, etc., no fueron el resultado de ninguna "pastoral de conjunto" propia de aquella época.

Volvamos al papel del obispo local. Su oficio principal, del que es personalmente responsable, es la exposición de la verdad y la condenación del error. Recuerda Ratzinger que así como la palabra de la Escritura es actual para la Iglesia de todos los tiempos, así lo es también la posibilidad para el hombre de caer en error. Y resulta por tanto también actual la admonición de la segunda carta de San Pedro de guardarse "de los falsos profetas y de los falsos maestros que introducirán herejías perniciosas" (2,1). Ya en otro documento, y refiriéndose a nuestro

tema, el Cardenal había recurrido a aquel texto del Apóstol: "Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús... Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, vitupera exhorta con toda longanimidad y doctrina, pues vendrá tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, por el prurito de oír, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas. Pero tú sé circunspecto en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio" (2 Tim. 4,1-5).

Ratzinger insiste sobre este aspecto de la tarea episcopal, ya que es quizás el más descuidado en nuestro tiempo, aun cuando afirma hermosamente que "esta defensa de la fe debe ordenarse a su promoción" (p. 18). El hecho de corregir el error constituye, por otra parte, un acto de amor, tanto en favor de los fieles, víctimas presuntas del heterodoxo, como del mismo que erra: "No se olvide que para la Iglesia la fe es un 'bien común', una riqueza de todos, comenzando por los pobres, los más indefensos ante los disfraces; por tanto, defender la ortodoxia es, para la Iglesia, obra social en favor de todos los fieles. En esta perspectiva, cuando se está delante del error, no hay que olvidar que es menester tutelar, sí, los derechos del teólogo individual, pero hay que tutelar también los derechos de la comunidad. Naturalmente, todo debe ser siempre visto a la luz de la gran advertencia evangélica: 'verdad en la caridad'. También por esto, la excomunión en la que aún incurre el hereje, es considerada una 'sanción medicinal', esto es, una pena que no quiere tanto castigarlo cuanto corregirlo, curarlo. Quien se convence de su error y lo reconoce, es siempre recibido con los brazos abiertos, como un hijo particularmente querido, en la plena comunión de la Iglesia" (pp. 21-22).

En una palabra, el obispo ha de saber que tendrá que dar cuenta de su gestión, no ante la Conferencia Episcopal, ni siquiera ante el Papa, sino, en última instancia, ante Dios mismo, el día del juicio final.

VIII

UNA NUEVA ACTITUD ANTE EL MUNDO

Sabemos que, evangélicamente hablando, la palabra "mundo" encubre una doble acepción. Está el "mundo" bueno, el creado por Dios y redimido por Cristo, y está el "mundo" perverso, cuyo príncipe no es otro que Satanás. En los últimos decenios se ha hablado a tiempo de la necesidad de "abrirse al mundo", no siempre discriminando a qué "mundo" se referían.

El Cardenal aborda ampliamente este tema. Señala ante todo la necesidad de ser cauto frente al mundo, y en este sentido exalta los valores de la espiritualidad tradicional. Preguntado por el periodista sobre el valor del Kempis en nuestro tiempo responde: "Entre los objetivos más urgentes del católico moderno está la recuperación de los elementos positivos de una espiritualidad como aquélla, con su conciencia del alejamiento cualitativo que existe entre mentalidad de fe y mentalidad mundana. Ciertamente, en la *Imitación* hay una acentuación unilateral de la relación privada del cristiano con su Señor. Pero en demasiada producción teológica contemporánea hay una comprensión insuficiente de la interioridad espiritual. Condenando en bloque o sin apelación la *fuga saeculi,* que está en el centro de la espiritualidad clásica, no se ha entendido que en esa 'fuga' había también un aspecto social. Se huía del mundo no para abandonarlo a sí mismo, sino para recrear en lugares del espíritu una nueva posibilidad de vida cristiana y, por ende, humana. Se tomaba acto de la alienación de la sociedad y, en el desierto o en el monasterio, se reconstruían oasis habitables, esperanzas de salvación para todos" (p. 118).

Asombrado por la respuesta, comenta el periodista: "Hace 20 años se nos decía en todos los tonos que el problema más urgente del católico era encontrar una espiritualidad 'nueva', 'comunitaria', 'no sacral', 'secular', 'solidaria con el mundo'. Ahora, después de tanto vagar, se descubre que la tarea urgente es volver a encontrar un entronque con la espiritualidad antigua, la de la 'fuga del siglo' ". "El problema —le replica Ratzinger— es una vez más el de un equilibrio que hay que volver a encontrar" (p. 119).

Sólo sobre la base de una espiritualidad sólida, conocedora de las "astucias" del mundo enemigo de Dios, enamorada del mundo al que Dios tanto amó que le envió a su Hijo unigénito para salvarlo, podrá fundarse la eficacia apostólica. "El diálogo con el mundo —dice Ratzinger— sólo es posible sobre la base de una identidad clara: se puede, se debe 'abrirse', pero sólo cuando se ha adquirido la propia identidad y se tiene por tanto algo que decir. La identidad firme es condición de la apertura. Así lo pensaban el Papa y los Padres conciliares... Si han creído que podían abrirse con confianza a cuanto hay de positivo en el mundo moderno, es justamente porque estaban seguros de su identidad, de su fe. En cambio, de parte de muchos católicos ha habido en estos años un abrirse de par en par, sin filtros ni frenos, al mundo, esto es, a la mentalidad moderna dominante, poniendo al mismo tiempo en discusión las bases mismas del *depositum fidei* que para muchos no eran ya claras" (p. 34).

El mundo, en el sentido peyorativo, se opondrá a la actitud de los que se cierran a su mentalidad, se sentirá "tocado" cuando se lo denuncia y cuando se proclama en su seno autosuficiente la necesidad de la redención. O, como bien dice el Cardenal: "No son los cristianos los que se oponen al mundo. Es el mundo quien se opone a ellos cuando es proclamada la verdad sobre Dios, sobre Cristo, sobre el hombre. El mundo se rebela cuando el pecado y la gracia son llamados por sus propios hombres. Después de la fase de las 'aperturas' indiscriminadas, es tiempo de que los cristianos vuelvan a encontrar la conciencia de pertenecer a una minoría, y de estar frecuentemente en contraste con lo que es obvio, lógico, natural para aquello que el Nuevo Testamento llama —y no ciertamente en sentido positivo— 'el espíritu del mundo'" (p. 35). Ratzinger vuelve en diversos lugares sobre el tema que nos ocupa. A este "mundo mundano" lo llama a veces —como lo señalamos más arriba— el *Zeitgeist,* el espíritu del tiempo, el espíritu del mundo moderno. Y fustiga la actual pérdida de una idea que es básica, a saber, la "diferencia del cristianismo" respecto de los modelos que ofrece el "mundo" (cf. p. 117).

El "mundo" perverso, que tiene un "espíritu" propio, está encabezado por un príncipe superior, que no es otra que Satanás. Ratzinger deplora el olvido —si no la negación— de la existencia del demonio, tan claramente afirmada en los evangelios. Hoy se piensa, por lo general, que al creer en el diablo, los contemporáneos de Jesús no eran sino "víctimas de las formas de pensamiento judaica de entonces", dándose por descontado que "aquellas formas de pensamiento no son ya conciliables con nuestra imagen del mundo" y, según aquella ley a la que el Cardenal ha aludido en diversos lugares, "lo que se considera incomprensible al hombre medio de hoy, se da por cancelado" (p. 150). A este respecto cuenta el Cardenal que un día se le acercó un teólogo amigo, muy famoso, y le regaló un libro que acababa de publicar y al que sintomáticamente le había puesto por título: "Adiós al Diablo", con lo que quería indicar la incompatibilidad entre la afirmación de la existencia de un ser espiritual caído y el nivel intelectual de nuestro tiempo. "Ello significa —comenta el Cardenal— que para decir 'adiós al Diablo' ya no se apoya más sobre la Escritura (la cual, más bien, afirma propiamente lo contrario) sino que se hace referencia a nosotros, a nuestra visión del mundo. Para dar de baja a este o a cualquier otro aspecto de la fe incómodo al conformismo contemporáneo, no se comportan por tanto como exégetas, como intérpretes de la Escritura, sino como hombres de nuestro tiempo. En última instancia, la autoridad sobre la cual tales especialistas de la Biblia basan su juicio no es la Biblia misma, sino la visión del mundo contemporáneo al

biblista" (p. 150). Y así, concluye el Cardenal, ya no es más la Escritura la que juzga al "mundo" sino el "mundo" el que juzga a la Escritura.

La pérdida del sentido del Demonio es una consecuencia terrible de la pérdida del sentido de Dios, incluso en mentes eclesiásticas. "Cuanto más se comprende la santidad de Dios, tanto más se comprende la oposición a lo que es santo: a saber, las engañosas máscaras del Demonio. Ejemplo máximo de esto es Jesucristo mismo: junto a El, el Santo por excelencia, Satanás no podía esconderse, y su realidad se veía obligada continuamente a revelarse. Por esto se podría quizás decir que la desaparición de la conciencia de lo demoníaco señala una caída paralela de la santidad. El Diablo puede refugiarse en su elemento preferido, el anonimato, cuando no resplandece, para develarlo, la luz de quien está unido a Cristo" (p. 155). De ahí que en las vidas de los Santos, el demonio se haya manifestado con tanta fuerza.

Ratzinger exhorta a retornar al "mundo sobrenatural", al mundo de los ángeles, "un mundo que tiene gran espacio en la liturgia del Occidente y del Oriente cristianos" (p. 158), especialmente el ángel custodio que Dios ha dado a cada uno, para mejor entablar esta lucha implacable contra el príncipe de este mundo.

IX

RECONSTRUIR LA IGLESIA

Afirma Messori que diez años antes de este coloquio, ya Ratzinger había escrito que el Concilio Vaticano II estaba bajo una luz crepuscular. Desde la llamada ala "progresista" se lo considera hace ya tiempo como completamente superado y por tanto como un hecho del pasado, que pertenece a la historia, y nada tiene que decir acerca del presente. Desde el ala "conservadora" se lo considera responsable de la actual decadencia de la Iglesia, incompatible con los Concilios de Trento y Vaticano I. Frente a ambas posiciones contrapuestas, Ratzinger sostiene que el Vaticano II está sujeto a la misma autoridad que el Vaticano I y el Tridentino, o sea, al Papa y al episcopado en comunión con él; y que desde el punto de vista de los contenidos, se pone en estrecha continuidad con los dos Concilios precedentes (cf. p. 26). Por eso, afirma, los daños sufridos en estos veinte años, no han de ser atribuidos al Concilio "verdadero" sino al desencadenamiento, en el interior de la Iglesia, de latentes fuerzas centrífugas, y al influjo exterior de la revolución cultural (cf. p. 28).

No vale pues la solución propugnada por Mons. Lefebvre. Ratzinger no ve futuro alguno para una posición que se obstina en el rechazo principista del Vaticano II. Sin embargo juzga que hay que hacer todo lo posible para evitar un cisma, el cual se daría en el caso de que Mons. Lefebvre se decidiese a consagrar un obispo. Si hoy se deplora que en el pasado no se haya hecho más para impedir las divisiones que se iban perfilando, mediante una mayor comprensión, ello vale también cuando se trata de la actitud que conviene tomar frente a este problema. Los numerosos sacerdotes que ha ordenado Mons. Lefebvre, si bien han sido consagrados en ordenaciones ilícitas, están sin embargo válidamente ordenados. No se puede dejar de considerar el aspecto humano de estos jóvenes que son sacerdotes "verdaderos", por más que su situación sea irregular. Según el Cardenal, algunos de ellos han dado ese paso, influidos por la situación de sus familias; en otros ha tenido relevancia una especie de desilusión ante el drama de la Iglesia actual; otros han obrado así por la situación decadente en que se encuentran tantos seminarios. Muchos de ellos, afirma, esperan la reconciliación, y sólo apoyados en dicha esperanza permanecen en la comunidad sacerdotal de Mons. Lefebvre. Tal situación se ha alimentado "de la arbitrariedad y de la imprudencia de ciertas interpretaciones postconciliares de signo opuesto. Es una meta ulterior mostrar el rostro verdadero del Concilio: así se podrán eliminar estas falsas protestas" (cf. pp. 29-31).

Tampoco vale la solución llamada "progresista". Ratzinger data esta corriente en el mismo Concilio: "Ya durante las sesiones y luego cada vez más en el período sucesivo se contrapuso un sedicente 'espíritu del Concilio', que en realidad es un verdadero 'anti-espíritu'. Según este pernicioso anti-espíritu —*Konzils-Ungeist,* para decirlo en alemán— todo lo que es 'nuevo' (o presuntamente tal: cuántas antiguas herejías han vuelto a aparecer en estos años, presentadas como novedades!) resulta siempre o generalmente mejor de lo que ha sido o es. Es el anti-espíritu según el cual la historia de la Iglesia habría que hacerla comenzar en el Vaticano II, considerado como una especie de punto cero" (p. 33). En la misma tónica, el Card. De Lubac habló recientemente de un "paraconcilio". Ratzinger señala su decidida oposición a este esquema de un *primero* y de un *después* en la historia de la Iglesia. No hay una Iglesia "pre" o "post" conciliar: hay una sola y única Iglesia que a lo largo de los siglos camina hacia el Señor. El Concilio no intentó introducir una división en la historia de la Iglesia (cf. p. 33). "Es culpa nuestra si alguna vez hemos dado el pretexto (sea a la 'derecha' como a la 'izquierda') de pensar que el Vaticano II ha sido un 'desgarrón', una fractura, un abandono de la Tradición" (p. 29).

No resulta pues conveniente el empleo de la dialéctica con-

servador-progresista, derecha-izquierda, que proviene de una dimensión muy diversa, propia de las ideologías políticas, y por ende no resulta aplicable a la dimensión religiosa, que es de otro orden. El Concilio quiso que la Iglesia pasase de una postura más bien de conservación a una actitud más misionera. Como dice el Cardenal, "el concepto conciliar opuesto a 'conservador' no es 'progresista' sino 'misionero' " (p. 9). Tampoco vale aquello de pesimismo-optimismo. El hombre de fe mira los acontecimientos desde la Resurrección de Cristo. Por eso no teme abrir bien los ojos, juzgando cada cosa como es, sin caer en fáciles optimismos ni en negros pesimismos. Ratzinger lo afirma de manera categórica: "El cristianismo sabe que la historia está ya salvada, que por tanto al fin el desemboque será positivo. Pero no sabemos a través de qué trances y caminos llegaremos a aquel gran final. Sabemos que las 'potencias de los infiernos' no prevalecerán sobre la Iglesia, pero ignoramos bajo qué condiciones ello sucederá" (pp. 9-10).

Resulta obvia la pregunta del periodista. Si hay desviaciones en una u otra dirección, si *de hecho* el Concilio ha dado origen —al menos cronológicamente— a tantos atajos que no conducen a la meta, ¿qué es lo que puede ser considerado como positivo en esta época posterior al Concilio? La respuesta del Cardenal es severa pero sumamente interesante y da pie a toda una pastoral: "Paradojalmente es justamente lo negativo lo que puede transformarse en positivo. Muchos católicos, en estos años, han hecho la experiencia del éxodo, han vivido los resultados del conformismo con las ideologías, han probado lo que significa esperar del mundo redención, libertad, esperanza. Qué aspecto tiene la vida sin Dios, un mundo sin Dios, hasta ahora se lo conocía sólo en teoría. Ahora se lo ha constatado en la realidad. Es a partir de este vacío que podemos nuevamente descubrir la riqueza de la fe, su indispensabilidad" (p. 40).

Tal será el punto de partida de la reconquista, de la verdadera reforma. La Iglesia no es propiedad nuestra, sino de Cristo, afirma Ratzinger. Nuestras elucubraciones sólo serán capaces de engendrar una Iglesia "nuestra", a nuestra medida, que podrá ser todo lo interesante que se quiera, pero que no será la Iglesia verdadera, la de Cristo. "Por tanto 'reforma' verdadera no significa tanto esforzarse por levantar nuevas fachadas, sino (al contrario de cuanto piensan ciertos eclesiólogos) 'reforma' verdadera es abocarnos a hacer desaparecer en la mayor medida posible lo que es nuestro, de modo que aparezca mejor lo que es Suyo, de Cristo. Es una verdad que los santos conocieron bien: ellos reformaron de hecho profundamente la Iglesia, no elaborando planes para nuevas estructuras sino formándose a sí mismos. Lo he

dicho ya, pero nunca se lo repetirá demasiado: es de santidad, no de *management* de lo que tiene necesidad la Iglesia para responder a las necesidades del hombre" (pp. 53-54).

Diversas revistas han acusado al Cardenal de ser un "restauracionista". Ratzinger ha empleado, por cierto, la palabra "restauración", explicando lo que con ella quiere expresar, a saber, la búsqueda de un nuevo equilibrio (gleichgewicht) después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo. En orden a aclarar la idea recurre a un ejemplo tomado de la historia. Para él, S. Carlos Borromeo sería la expresión exacta de una verdadera reforma, esto es, "de una renovación que conduce hacia adelante propiamente porque enseña a vivir de modo nuevo los valores permanentes" (pp. 36-37, nota). En este sentido, S. Carlos "restauró" la Iglesia, que en la zona de Milán estaba casi destruida. Su pastoral fue enérgica y no siempre "conservadora": no vaciló, por ejemplo, en suprimir una Orden religiosa en decadencia, entregando sus bienes a nuevas comunidades que surgían con renovado empuje.

No se trata pues de llorar sobre las ruinas. Si el libro *Rapporto sulla fede* puede parecer más bien una acerba crítica de las diversas desviaciones de nuestro tiempo, en el telón de fondo —y el Cardenal ha querido insistir sobre ello en la conferencia de prensa mediante la cual presentó su libro en Roma— hay un anhelo de renovación, de reconstrucción, de obra positiva que hay que encarar decididamente, con gozoso entusiasmo. Se hace urgente, dice, "el redescubrimiento de la identidad católica: es menester una nueva evidencia, una nueva alegría, si puedo decir, un nuevo 'orgullo' (que no contrasta con la humildad indispensable) de ser católicos" (p. 120).

Los tiempos son difíciles. De ello nadie puede dudar. Pero la empresa no por ser ardua deja de ser fascinante. Es una época en que no caben las mediocridades, una época que exige una elevada dosis de heroísmo. Saber oponerse para saber reconstruir. "Debemos redescubrir el coraje del no conformismo ante las tendencias del mundo opulento. En lugar de seguir el espíritu de la época hemos de ser nosotros los que marquemos de nuevo aquel espíritu con la austeridad evangélica" (pp. 116-117). No podemos contentarnos con ocupar el furgón de cola de un mundo que va a la deriva, sino que hemos de tratar de apoderarnos de la máquina, cambiar el curso de la marcha y conducir el tren a buen término. Por eso, como bien dice el Cardenal, entre las tareas más apremiantes para el cristiano de hoy se cuenta la recuperación de la capacidad de decir no: "Es tiempo de volver a encontrar el coraje del anticonformismo, la capacidad de oponerse, de denunciar muchas de las tendencias de la cultura cir-

cunstante, renunciando a cierta eufórica solidaridad post-conciliar" (p. 35; cf. también p. 117).

El cristiano debe redescubrir la veta militante de su profesión de fe. Militancia contra el demonio, por sobre todo, al que hay que ir desalojando, uno por uno, de todos sus bastiones. Ratzinger lo dice con palabras inspiradas: "El cristiano descubrirá que su tarea de exorcizar debe volver a encontrar aquella actualidad que poseía a los comienzos de la fe. Evidentemente el término 'exorcismo' no se debe entender aquí en sentido técnico sino que indica la actitud complexiva de la fe que 'vence al mundo' y expulsa a su 'Príncipe' " (p. 156). Nuestra época se caracteriza por la ambigüedad de las posiciones y "si la ambigüedad es la característica del fenómeno demoníaco, la esencia del combate del cristiano contra el Demonio consiste en vivir día tras día a la claridad de la luz de la fe" (p. 157).

Volviendo a las palabras iniciales de Ratzinger, hemos de decir que la época postconciliar ha sido tremendamente negativa para la Iglesia. Pero hemos de reconocer también que la crisis ha quemado mucho que era paja, ha arrancado máscaras, ha erradicado costumbres deleznables, lamentablemente junto con cosas buenas y excelentes. Nos ha hecho este gran favor. Sobre lo que queda, habrá que reconstruir.

Pero antes de reconstruir será menester denunciar sin tapujos el error, como lo acaba de hacer el Card. Ratzinger con tanta perspicacia. El Papa ha convocado un Sínodo extraordinario para hacer precisamente un "balance" de los 20 años que han transcurrido desde la terminación del Concilio. El libro de Ratzinger es una contribución eminente.

Y ahora permítasenos una sugerencia. Aprovechando quizás las conclusiones del próximo Sínodo, ¿no sería interesante elaborar una especie de *retrato* o radiografía del neo-modernista en los diversos campos en que actúa, en la *exégesis*, en la *teología*, en la *filosofía*, en la *liturgia*, en la *catequesis*, en la *pastoral*, en la *espiritualidad*, etc.? Es decir, algo semejante a lo que hiciera en su momento —tan semejante al nuestro— S. Pío X al publicar su encíclica "Pascendi", donde bosquejó un retrato de la figura del modernista. Es cierto que algunos modernistas de aquel tiempo dijeron que no existía ninguno que sostuviera juntas todas aquellas cosas. Pero lo que el Papa pretendía era mostrar cómo una misma doctrina de base se expresaba de manera polifacética. Y dicho Papa agregó el decreto "Lammentabili", reduciendo a breves fórmulas los errores prevalentes. El mismo Ratzinger insinúa esta posibilidad al decir: "Las desviaciones 'a sinistra' representan sin duda una vasta corriente del pensamiento y de la iniciativa contemporánea en la Iglesia; sin em-

bargo, casi no han encontrado una forma común jurídicamente definible" (p. 30).

Pero de manera muy particular hay que confiar al mundo sobrenatural la solución de la gran crisis del neo-modernismo. Especialmente a la Santísima Virgen. Confiesa el Cardenal que cuando era joven teólogo, antes del Concilio, tenía ciertas reservas sobre algunas antiguas fórmulas marianas, como por ejemplo aquella famosa: *de Maria numquam satis*. Le parecía exagerada. También le costaba entender el sentido verdadero de otra venerada expresión repetida en la Iglesia desde los primeros siglos, según la cual Nuestra Señora es *la enemiga de todas las herejías*. "Ahora —en este confuso período en que realmente todo tipo de desviación herética parece golpear las puertas de la fe auténtica—, ahora comprendo que no se trataba de exageraciones de devotos sino de verdades hoy más válidas que nunca" (p. 106). El mismo Cardenal presenta a la Santísima Virgen como correctivo viviente de todas las desviaciones que ha ido describiendo (cf. las hermosas p. 107-113). Por sobre Nuestra Señora, es Cristo el principal interesado: "Hoy más que nunca el Señor nos ha hecho conscientes de que solamente El puede salvar a su Iglesia" (p. 10).

La intervención de Cristo y de su Madre será sin duda decisiva. Pero no por ello podemos desentendernos de esta obra apasionante de la "restauración" de la Iglesia. "A nosotros se nos pide trabajar hasta el extremo de nuestras fuerzas, sin angustias, con la serenidad de quien es consciente de ser siervo inútil después de haber cumplido todo su deber... Un período en que se nos pide la paciencia, esta forma cotidiana del amor. Un amor en el cual están presentes al mismo tiempo la fe y la esperanza" (p. 10).

La alianza entre Cristo, la Santísima Virgen y los católicos fieles traerá la victoria. El coraje de Juan Pablo II y la inteligencia del Card. Ratzinger prepararán, con la ayuda de Dios, un viraje decisivo en la historia de la Iglesia, una auténtica primavera. Así lo esperamos.

CARLOS SARAZA

CARTAS DE PASTORES

Der Erzbischof von Köln

Köln, 17-6-1985

Herrn Direktor
Dr. Rafael L. Breide Obeid
Ediciones Gladius

Muy estimado Sr. Director:

Agradezco a Ud. mucho su carta del 8 de junio, así como los dos primeros números de la Revista GLADIUS. Deseo para la revista un buen despegue.

Me alegra saber que mi conferencia sobre "Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación" haya encontrado eco en Ud. y que deseen Uds. publicar la traducción castellana; con gusto accedo a ello.

En la revisión de las pruebas de imprenta he hecho algunas correcciones, que le envío. Asimismo le hago llegar mi apoyo a sus planes editoriales. Por correo aparte le hago llegar, en su edición portuguesa, mi libro "Kolonialismus und Evangelium - Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter".

Con cordiales saludos.

Suyo

† *Joseph Cardenal Höffner*

Obispado de Mercedes

Mercedes, 18 de junio de 1985.

Querido Doctor:

Le agradezco muchísimo que me haya enviado los Números 1 y 2 de la Revista GLADIUS, que tiene como finalidad dar testimonio de la Verdad y afirmar los principios del Orden Natural y Sobrenatural realizando así un verdadero nexo de la Cultura Católica, que en estos días que nos toca sufrir se ve seria y asiduamente atacada.

Quiero felicitarlo muy de corazón por el contenido de la misma y me haré un propagandista a fin de que otros también puedan gozar de esta publicación.

† Mons. *Emilio Ogñenovich*
Obispo de Mercedes

EXAMEN CRITICO DEL LIBERALISMO COMO CONCEPCION DEL MUNDO *

II

EL LLAMADO LIBERALISMO "CATOLICO"

a) Proceso histórico-doctrinal del liberalismo "católico"

En las propias palabras de León XIII sobre el liberalismo muy moderado (que no niega, que no ignora, pero separa) se perfilan los caracteres de lo que se ha dado en llamar el "liberalismo católico". Trazaré sólo las grades líneas doctrinales que le caracterizan advirtiendo, de paso, que, en buena medida, suele presentarse más como una suerte de actitud de componenda con la democracia liberal que como una doctrina rigurosa.

Ya he indicado que esta particular actitud, más bien "separa", en cuanto concibe *un sistema de vida político-social que no tiene una relación de dependencia obligatoria con el orden sobrenatural.* En modo alguno "ignora" y, mucho menos, "niega". Aunque sus antecedentes, como ya lo señalé, hay que buscarlos en el voluntarismo de fines de la Edad Media y, lógicamente, en algunos revolucionarios de 1789 como Talleyrand, Obispo de Autun, celebrando en el campo de Marte con trescientos sacerdotes adornados con la escarapela tricolor, su primera expresión teórica aparece cuarenta años más tarde con Lamennais y su periódico *L'Avenir*. Con un lenguaje que anticipa el recientemente usado por el neomodernismo, afirma que la Iglesia y el Estado, desde Constantino, han estado unidos pero apenas como una suerte de "preparación evangélica" por modo de tutela; hoy, en cambio, cuando los hombres han alcanzado su "mayoría de edad", es hora que Estado e Iglesia se den un adiós definitivo abriendo cierta plenitud de los tiempos en la separación total entre Iglesia

* Como se anunciara en GLADIUS 2, el presente artículo continúa y concluye el estudio del autor sobre el liberalismo (N. de la R.).

y Estado. Y esto es así porque, siendo la *libertad* el más alto don concedido al hombre, quitando a la Iglesia el "pesado yugo" de la protección del Estado, bastará la libertad (no más concordatos!) para que el pueblo, en el futuro, llegue a la fe. Por eso Lamennais profetizaba una unidad católica del porvenir; para ello basta el desarrollo de las "luces modernas" en el único sistema político que él consideraba legítimo fundado en la libertad individual [1].

La encíclica *Mirari vos* (1832) del Papa Gregorio XVI que, "afligido, en verdad, y con el ánimo embargado por la tristeza", condenó la doctrina de Lamennais, no fue suficiente: No bastó que el Papa condenara la tesis según la cual puede el alma salvarse profesando cualquier creencia, la libertad absoluta de conciencia (que implica libertad plena para el error), que recordara que el origen del poder es Dios y reafirmara la recta doctrina acerca de la concordia del poder civil con la Iglesia [2]. Ni bastó la condena de *Paroles d'un Croyant* dos años más tarde [3], ni la esforzada lucha de Louis Veuillot y de Mons. Pie. Los antiguos colaboradores de *L'Avenir* (Lacordaire, Montalembert) reaparecieron en las páginas de *Correspondant* (al que se sumó el prestigio de Mons. Dupanloup) ; en la pluma del abate Godard, en su libro sobre la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1861), se hizo explícito lo que siempre había estado implícito: Los "principios" del 79 (salvo la libertad absoluta condenada por Gregorio XVI) son plenamente católicos (avalados por la autoridad de Santo Tomás, Belarmino y Suárez) ; si los católicos no quieren quedar rezagados en el orden político-social (Montalembert) es menester que se incorporen a la revolución francesa que ha engendrado la sociedad moderna y se apresuren a conciliar catolicismo y democracia (liberal) proclamando la igualdad política, la libertad religiosa (dejando de lado el "pesado yugo" del Estado, como decía Lamennais) y, por tanto, sosteniendo "la Iglesia libre en el Estado libre", que es una nueva fórmula de la separación entre orden natural-temporal y orden sobrenatu-

[1] La exposición más completa, en C. Constantin, "Liberalisme catholique", *Dict. de Théol. Cath.*, IX parte Iª, col. 506-626, Paris, 1926; mucho más breve, pero excelente el art. de G. de Pascal, "Liberalisme", *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, vol. II, col. 1822-1842, 4e éd., Sous la direction de A. D'Alès, Beauchesne, Paris, 1924. En la Argentina resulta siempre insoslayable, en relación con Maritain, el libro del P. Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain* (1945), 2ª ed., Theoria, Bs. As., 1967; en algunos aspectos, son por demás interesantes, *Correspondance avec le R.P. Garigou-Lagrange a propos de Lamennais et Maritain*, Ed. Nuestro Tiempo, Bs. As., 1947 y *Respuesta a dos cartas de Maritan al R.P. Garrigou-Lagrange, O.P.* (con el texto de las mismas), ib., 1948.

[2] *Mirari vos*, nn. 13, 14, 17, 43; *Singulari Nos*, nº 3.

[3] *Singulari Nos*, nº 5.

ral [4]. De nuevo el orden temporal reaparece como autosuficiente y, una vez más, se esquiva hábilmente la autoridad del Magisterio.

Las esperanzas puestas quizá en un Papa más "abierto" se frustraron, pues Pío IX fue todavía más terminante en la Encíclica *Quanta cura* (1864) y en el *Syllabus errorum* (1864), porque condenó el naturalismo subyacente en la "separación" Estado-Iglesia y en la no-diferencia entre la religión verdadera y las demás religiones [5]; rechazó la idea de una "libertad omnímoda" a la que llamó, con San Agustín, "libertad de perdición", recordando a todos que no puede sostenerse que la "voluntad popular", manifestada como "opinión pública", constituya "la ley suprema" [6]. Respecto de la libertad concebida como el mayor bien de la persona, recordó que "nada hay tan mortífero... como el afirmar que nos basta el libre albedrío"; más aún: el mismo poder secular no sólo ha sido conferido para el bien común temporal, sino, sobre todo, "para la protección de la Iglesia" [7]. Y nada nos autoriza (frente a la revolución francesa) a sostener "que en el orden político, los hechos consumados, por sólo haberse consumado, tienen el valor del derecho" [8]. Así, el deseo de "bautizar" sin más trámites la trilogía masónica "libertad-igualdad-fraternidad", había sido nuevamente contenido. Pero he dicho contenido, no eliminado.

Había quedado firme la doctrina, idéntica siempre y a la que todo católico debe adherir y tal como la enseña el Magisterio (lo que se dio en llamar la *tesis*); esta doctrina, como es natural, no siempre puede aplicarse integralmente en concreto por imposibilidades o dificultades existentes en una sociedad (es lo que se dio en llamar *hipótesis*). Pero estas imposibilidades o dificultades para nada alteran la doctrina. Así, será eternamente verdadero que el error no tiene derecho alguno, aun en un Estado como la China actual; será entonces menester la tolerancia del error en virtud del bien mayor de la Iglesia y de las almas (en hipótesis) sin que esto cambie la esencia de la doctrina; por ejemplo, deberá tolerarse el "pluralismo" de opiniones (subjetivamente sinceras, sostenidas por personas concretas que debemos amar en Cristo) pero mantener sin desmayos la verdad objetiva de la doctrina católica. Sin embargo, los "olvidos" sucesivos de las enseñanzas del Magisterio, la afirmación implícita o explícita que tal o cual encíclica pertenece a otras circunstancias y otros tiempos y que el sentido de los términos ha cambiado, la acentuación progresiva de la hipótesis (la situación de hecho) fueron,

[4] Cf. Pascal, G. de, "Liberalisme", col. 1826-7.
[5] *Quanta cura*, nº 4.
[6] *Quanta cura*, nº 5.
[7] *Quanta cura*, nº 8.
[8] *Quanta cura*, nº 5.

paulatinamente, transformando la hipótesis en tesis [9]. Y así, lo que sólo es lícito *tolerar* en ciertas circunstancias (y siempre que en efecto se hayan dado invenciblemente) pasa a ser sostenido como tesis y, por eso, se convierte en *error*. Tal es el caso de la "tesis" de que la autoridad, aunque tiene en Dios su causa última, permanece siempre en el pueblo; la que sostiene que la democracia es el único régimen legítimo; que el sistema de elección debe ser el sufragio universal (manifestativo de una concepción individualista de la sociedad); que es preferible, hoy por hoy, la separación de la Iglesia del Estado; la confusión entre libertades públicas y parlamentarismo; la de que en lugar de enseñar la Religión Católica en las escuelas es preferible enseñar la "religión natural" y tantas otras. En el fondo de todas ellas se mantiene su común denominador: La autosuficiencia del orden temporal.

b) La posibilidad de un Estado laico "cristiano" y nuevas formas de liberalismo

De este examen histórico-doctrinal parece surgir la evidencia que la triple distinción de León XIII no sólo tiene siempre y para siempre la vigencia que es propia del Magisterio ordinario, sino también que adquiere una renovada actualidad. Sin embargo, quizá podría caber la pregunta acerca de la posibilidad de un tercer término, de cierta mediación entre el orden sagrado de lo sobrenatural y el orden profano natural y que en el orden político nos dé un Estado que rechace, a la vez, ser puramente laico-no-cristiano y explícitamente cristiano, confesional. Esa zona intermedia sería ocupada por un Estado no-confesional (laico) pero de inspiración cristiana, dentro del cual gozarían de idénticos derechos la verdad y el error, un Estado que permitiera la pluralidad de creencias religiosas y cosas semejantes, no por tolerancia (hipótesis) frente a ciertas circunstancias concretas, sino como una positiva doctrina político-social.

Esta posición parece partir de un supuesto: Los indudables valores humanistas del pensamiento moderno, con los cuales sería menester una reconciliación de la Iglesia Católica. Esto en modo alguno significa canonizar la civilización moderna cuyo ateísmo y agnosticismo se rechaza enérgicamente; pero se reconoce en ella la existencia de un *humanismo* del que careció la Edad Media; en cambio, la Edad Media, durante la cual se realizó el Estado confesional (el Sacro Imperio) representó un altísimo y positivo *teocentrismo*, aunque sin los valores de un auténtico

[9] Pascal, G. de, op. cit., col. 1829-30.

humanismo. La Edad Media puso todo del lado de Dios, la edad moderna puso todo sólo del lado del hombre. No podría entonces negarse el aporte de la civilización moderna (y en el orden político social, de la misma revolución francesa) en cuanto coadyuvó para que el hombre alcanzara plena conciencia de su dignidad personal, aunque lo hiciera rechazando a Revelación. Una crítica adecuada de la civilización moderna iluminada por el pensamiento católico, permitiría un humanismo-cristiano; es decir, una suerte de síntesis del teocentrismo medieval y del antropocentrismo moderno y, en el orden político, la instauración de una "concepción profano-cristiana —y no sacro-cristiana— de lo temporal". Esta ciudad, es claro, no tendría ya la unidad del Sacrum Imperium sino una "estructura pluralista", no formal sino "vitalmente cristiana", con justa libertad para las "familias espirituales no cristianas"; semejante ciudad tendría, apenas, una "unidad mínima", no-sacra como la unidad máxima de la cristiandad medieval. Esta ciudad pluralista y profana tendría como centro a la persona (que por ser para Dios no se subordinaría al Estado) aunque sólo en cuanto individuo se subordinaría al bien común del Estado; en fin, esta unidad no requeriría de la fe sobrenatural para existir y, por eso, puede existir y "puede ser cristiana acogiendo en su seno a los no cristianos". Frente a ellos, no se trataría de practicar la "tolerancia" en el sentido de aplicación de la norma a una circunstancia inevitable e insoluble (hipótesis), sino que se trata de "tolerancia civil", como respeto de las conciencias. Por tanto, "hay que renunciar a buscar en una común profesión de fe la fuente y el principio de unidad del cuerpo social" fundando, así, una ciudad "cristiana" pero, a la vez, "profana y pluralista". Con lo cual se afirma "la autonomía de lo temporal a título de fin intermedio o infravalente"; en cuyo caso habría que afirmar que "en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos, ha llegado a su mayoría de edad". Esto, lejos de ser negativo, sería "una ventaja histórica que una cristiandad nueva habrá de mantener". Tal sería pues, la ciudad democrática, pluralista, profana, pero vitalmente cristiana.

A mi modo de ver, esta teoría parte de un supuesto doblemente discutible, por no decir históricamente falso: Se afirma que la cristiandad medieval fue teocéntrica pero que no fue "humanista" lo cual es, a su vez, teológica y filosóficamente cuestionable: Lo primero, porque si es verdad que "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado", como dice el Concilio Vaticano II, es también verdadero que "en El la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada

también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre" [10]. De ahí que, en la medida en la cual una civilización es concebida y plasmada sobre esta verdad fundamental, tal civilización, como ninguna otra, ha exaltado a su nobleza máxima la dignidad del hombre. Tal es, pues, un humanismo cristocéntrico (como quería San Buenaventura) y que es signo distintivo, precisamente, de la Edad Media cristiana. En cuanto a lo segundo, es decir, desde el punto de vista filosófico, el hombre de la cristiandad medieval sabía que la Encarnación del Verbo había curado y elevado a la naturaleza como naturaleza y que, por eso, el hombre *como tal* logra su plenitud humana en el Cristianismo y sólo en él. Por eso, desde este punto de vista (que supone la desmitificación y transfiguración de la cultura antigua) [11], ninguna época como la medieval llevó a su plenitud un humanismo cristocéntrico. Por eso, precisamente, ha dicho Juan Pablo II que "Cristo Redentor... revela plenamente el hombre al mismo hombre" vivificando "todo aspecto del humanismo auténtico" [12] Y tal humanismo auténtico es el humanismo cristiano realizado, principalmente, en la Cristiandad: es decir, en la ciudad sagrada, confesional, en la cual estaban unidos lo sobrenatural y lo natural. Nada hubiese sido más extraño a este humanismo que la "separación" de ambos órdenes. Lo cual puede comprobarse en la maravilla de las letras, de la arquitectura, de la poesía, de la filosofía y, en general, de la cultura cristiano-medieval. Baste recorrer las páginas que Gilson dedicó a la antropología cristiana, al personalismo y al socratismo cristiano en *El espíritu de la filosofía medieval* (caps. 9, 10 y 11) para quedar convencidos de que el denominado "teocentrismo" medieval en nada menoscabó los valores humanos.

No es necesario que me expida aquí acerca de un error todavía más evidente cuando se nos dice que el inmanentismo moderno, pese a su agnosticismo y ateísmo, al menos exaltó valores humanos (humanismo), por contraposición al teocentrismo medieval [13]. Todos los "humanismos" modernos y contemporáneos constituyen el mecanismo más logrado para la completa destrucción del hombre. De ahí que, si esta ciudad "profana y pluralista" se ha de fundar sobre la conciliación del pretendido "teocentrismo" no-humanista medieval y el "humanismo" no-teísta moderno, es evidente que no será fundada jamás, porque sus materiales esen ciales no han existido nunca.

[10] *Gaudium et Spes*, nº 2.

[11] He desarrollado este tema en la parte I de mi obra *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Ediciones Cruzamante, Bs. As., 1983.

[12] *Redemptor hominis*, nº 10.

[13] He mostrado hasta qué punto debe hablarse, en cambio, del antihumanismo moderno, en mi ensayo "Los humanismos y el humanismo cristiano", *Sapientia*, XXXV, 137-138, pp. 189-216; Bs. As., 1980.

Acabamos de leer que la "autonomía de lo temporal a título de fin infravalente", debe excluir toda instrumentalidad del orden temporal por el orden sobrenatural. Pero esto, de hecho, excluye que lo cristiano aparezca *ab intrinseco* de la misma realidad humana asumida por Cristo. Como ha dicho con notable exactitud Leopoldo Palacios: "en realidad una elevación del saber o de la política que no la convierta en instrumento del bien divino, es todo menos elevación, y queda convertida en mera denominación extrínseca" [14]. Y si es así, la posibilidad de un Estado profano-cristiano recae en el liberalismo de tercer grado, desde que, de hecho, deben "separarse" el orden político y el orden sobrenatural. No existe un término medio.

Esta ciudad "profana y pluralista" cuya unidad "mínima" no requiere de la fe sobrenatural, a la que hay que renunciar en cuanto principio de unidad del cuerpo social, replantea al pensamiento católico el problema de un estado en cuyo seno coexisten cristianos y no cristianos, indiferentes, laicistas, ateos. Con ocasión de la posibilidad de una comunidad jurídica supernacional, el Papa Pío XII enseña el camino, diametralmente opuesto al de la "ciudad fraternal": En efecto, la solución se sustenta en dos principios fundamentales: *a*) Ante todo, "lo que no responde a la verdad y a la norma moral, no tiene objetivamente ningún derecho a la existencia, a la propaganda ni a la acción"; sin embargo: *b*) "el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede, sin embargo, estar justificado en interés de un bien superior más vasto" [15]. Del mismo modo, Dios reprueba el pecado y el error; pero en determinadas circunstancias los deja existir aunque los repruebe siempre. Esta tolerancia, que es un modo de la caridad, no desconoce el derecho natural de la persona a sostener lo que ella subjetivamente cree que es la verdad; pero mantiene la tesis de la inadmisibilidad del error en el orden objetivo. En tal sentido reconoce la "inmunidad de coacción" de que ha de gozar la persona y también el cristiano debe reconocer "la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver" [16]. Esta afirmación se aclara aun más bajo la luz del punto *b* de Pío XII a quien dejo la palabra: "Volvamos ahora a las dos proposiciones antes enunciadas, y en primer lugar a la de la negación incondicional de todo lo que es religiosamente falso y moralmente malo. En relación con este punto no hubo nunca y no hay para la

[14] *El mito de la nueva cristiandad*, p. 94, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1952.
[15] Discurso a los participantes del Vº Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos, del 6 de diciembre de 1953 (reproducido en la revista *Arkhé*, III, 1-2, pp. 89-95, Córdoba, 1954).
[16] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, nº 75 in fine.

Iglesia ninguna vacilación, ninguna transacción, ni en la teoría ni en la práctica. Su actitud no ha cambiado en el curso de la historia, ni puede cambiar".

Respecto de la segunda proposición, dice: "la tolerancia, en determinadas circunstancias, y la soportación también, en los casos en que se podría proceder a la represión, la Iglesia —por consideración hacia quienes, de buena fe (aunque errónea, pero invencible) son de diversa opinión— se ha visto inducida a obrar y ha obrado conforme a esa tolerancia desde que bajo Constantino el Grande y los demás Emperadores cristianos llegó a ser Iglesia de Estado, siempre por más altos y prevalecedores motivos; de igual modo obra hoy y también en el futuro se verá en la misma necesidad. En esos casos singulares, la actitud de la Iglesia la determina la tutela y consideración del *bonum commune*, del bien común de la Iglesia y del Estado en cada uno de los Estados, por una parte y, por otra, del *bonum commune* de la Iglesia universal".

Habida cuenta de esta doctrina, es evidente que "los Concordatos, como agrega Pío XII, son para Ella (la Iglesia) una expresión de la colaboración entre Iglesia y Estado. Ella, por principio, o sea en tesis, no puede aprobar la completa separación entre los dos Poderes". Por lo cual, concluye el Papa: "Cuando la Iglesia pone su firma en un Concordato, éste es válido en todo su contenido. Pero su sentido íntimo puede ser graduado con mutuo consentimiento de ambas partes contrayentes; puede significar una expresa aprobación, pero puede decir también una simple tolerancia". Lo que el Magisterio no puede, pues, consentir, es la plena autosuficiencia del orden temporal, que es de la misma esencia del liberalismo moderno. Y esta autosuficiencia se sigue, de hecho, de la mera separación, aunque no se niegue ni se ignore.

Por consiguiente, no existe una zona intermedia donde sea posible una ciudad fraternal profana y "cristiana" por denominación extrínseca. No se trata, pues, de ser más o menos "intransigente" o cosa semejante, sino de adherirse a la verdad objetiva. En ese sentido, tienen actualidad las palabras de Eulogio Palacios: "Supongamos que la Providencia consintiera la expansión niveladora del comunismo sobre todos los pueblos; supongamos que la Iglesia tuviera que descender otra vez a las catacumbas. ¿Qué nos resuelven las componendas? Descendería a las catacumbas creyendo que el Estado confesional es superior al Estado laico" [17]. Digo lo mismo. Pero digo más: Aunque quedara un solo cristiano en este mundo, la tesis seguiría siendo objetivamente verdadera.

[17] *Op. cit.*, p. 147.

III

ULTIMAS REFLEXIONES CRITICAS

La presente relación histórico-crítico-doctrinal ha pretendido, como en muchos casos semejantes, curar el equívoco que existe sobre el tema y, a la vez, clarificar su contenido doctrinal observándolo en su mismo desarrollo temporal. Se acaba de ver que, contrariamente a lo que tengo leído por ahí, la conocida clasificación de León XIII sobre el liberalismo tiene plena vigencia y de ningún modo el Pontífice se refirió solamente a una interpretación o a una clase de liberalismo al que condenó, sino que se refirió a *todo* liberalismo; pero parece que ni siquiera aquella clasificación (obligada por lo difuso del tema) logró, hasta hoy, disipar la confusión. Es signo característico de este tema la *extrema confusión* a la que, hoy, muchos interesados en seguir siendo "liberales", contribuyen de múltiples maneras. Si se piensa en el significado exacto del término "confusión" parece que se aplica muy propiamente al tema; porque, en efecto, "confundir" es *mezclar* dos o más cosas de naturaleza diversa de modo que las partes de unas se incorporen a las de las otras; nuestra expresión proviene de *cum* y *fundo,* y este último verbo (que nada tiene que ver con *fundo, as are* = fundar), cuyo infinitivo es *fundere,* significa derramar, fundir; de modo que "confundir" es juntar en uno, mezclar, o juntar mezclando, desfigurar. Y eso es, exactamente, lo que pasa con el tema "liberalismo", respecto del cual, a fuerza de agregar, de quitar, añadir o delimitar, se ha logrado mezclar; es decir, confundir. Pero, por debajo de esta confusión, según se ha visto, existe un común denominador, cierta esencia siempre permanente que especifica al liberalismo, ya sea que *niegue,* que *ignore* o simplemente *separe* el orden sobrenatural trascendente en relación al orden natural temporal. Esta última posibilidad (la "emancipación del orden político respecto del orden religioso", como dice el cardenal Billot), afirmando y sosteniendo, sin embargo, el orden religioso, es el que más confusión produce y más equívocos permite. Y como son tantos, parece conveniente sistematizarlos hasta cierto punto para separar lo que está mezclado, clarificar lo que está desfigurado o recoger lo que está derramado.

a) ¿"Un buen cristiano es un liberal que se ignora"?

Con el fin de ahondar algo más en la relación entre liberalismo y catolicismo, comienzo con este verdadero disparate declamado (claro que sin los signos de interrogación) por el economista liberal Wilhelm Roepke, y repetido entre nosotros por algunos epígonos que pretenden sostener nada menos que la si-

guiente ecuación: Cristianismo + Liberalismo = civilización occidental. El Cristianismo (o el "ideal" cristiano) es, naturalmente, sólo una religión que implica diversos valores esenciales (persona humana, libertad individual y otros semejantes); fue necesario que se produjera en Estados Unidos y en Europa "la grandiosa revolución" para que el liberalismo realizara el ideal cristiano (haciéndolo "descender" del cielo) en el concreto orden jurídico-político. En consecuencia, sin el liberalismo jamás el Cristianismo hubiese visto realizado en el orden temporal su propio ideal de vida, debido a su "desinterés mundano". De ahí que no se puede ser verdaderamente cristiano sin hacer "profesión de fe liberal" y, por eso, Roepke tendría razón al sostener que "un buen cristiano es un liberal que se ignora". Esta afirmación que convierte liberalismo y Cristianismo en las dos caras de la misma moneda, comete, para comenzar, un eror teológico mayúsculo desde que supone que el Cristianismo nada tiene que ver con el orden jurídico-político u orden temporal; con lo cual hiere en su esencia el misterio de la Encarnación del Verbo que ha asumido, en el hombre, *todo* el orden temporal sin que nada quede sin ser sacralizado en El. Pero, por el otro extremo, al sancionar la *separación* total de los dos órdenes haciendo del Cristianismo algo puramente angélico, declara totalmente profano el orden temporal. Sin embargo, fuera de estos errores inmediatamente evidentes, cabe recordar que ya sea la negación del orden sobrenatural, ya la prescindencia agnóstica, ya la separación que mantiene firme la fe cristiana-individual, constituye el liberalismo precisamente, uno de los momentos esenciales de la corrupción de Occidente, comenzada mucho antes de la revolución francesa; de donde se sigue que lo que comúnmente denominamos "liberalismo" es uno de los arietes más efectivos de la decadencia de la civilización occidental y, en el plano religioso estricto, el cáncer más grave del mundo cristiano. Trátase de este neopelagianismo para el cual el orden temporal es "separado" (emancipado) de lo sobrenatural (aunque en él pretenda realizar vitalmente lo que el Cristianismo no podría), y en el orden religioso se proyecta como la autosuficiencia de la libertad del hombre (Pelagio). Nada, pues, salvo el marxismo más contradictorio con el hombre cristiano que el liberalismo en cualquiera de sus formas.

Por otra parte, ni Roepke ni sus epígonos, ni von Mises, Friedman, Keynes y los suyos, han abandonado ciertas tesis que, por otra parte, les son connaturales: El pueblo (este todo lógico abstracto) es "la fuente de la soberanía" y, aunque el sufragio sea el medio, la libertad (y "las libertades") constituyen el *fin*; con lo cual, este neoliberalismo sigue atomizando la sociedad que es suma de singulares y hace de la libertad (propiedad metafísica de la voluntad pero siempre medio en el orden de la opera-

ción) un verdadero fin. Y así se explican las sucesivas condenas de la Iglesia Católica. A su vez, la distinción que hacen algunos entre la democracia (que pone en el pueblo la fuente de la autoridad y no en Dios, autor de la naturaleza) y el liberalismo (que sólo se interesa en los mecanismos que limitan la autoridad), agrava la situación porque, así, el liberalismo proclama, más que nunca, su total "separación" del orden sobrenatural trascendente. Nuevamente la autosuficiencia del orden temporal.

En esta misma línea, el embrollo doctrinal llega tan lejos que un presbítero de la Santa Iglesia Católica ha llegado a decir que "las tesis sobre la soberanía del pueblo, la libertad de conciencia y la ley como expresión de la voluntad colectiva, fueron principios (sic) de recelo y rechazo, ya que innovaban y contradecían varios siglos de ordenamiento político-eclesiástico que habían regido en el Occidente cristiano". Con lo cual se supone, por un lado, que la "soberanía del pueblo" y la ley como expresión de una "voluntad colectiva" son, ahora, verdades que, *antes,* la Iglesia tuvo por errores y no que han sido, son y serán siempre errores; supone también que tales "verdades" emergen de y dependen de la evolución histórica. Sólo esto explicaría la fantástica actitud de León XIII "ordenando" a los católicos que se "reconciliaran" con el régimen republicano, como si la Iglesia no hubiese enseñado *siempre* que todos los regímenes son legítimos en la medida en la cual procuran el bien común. De ahí que la Iglesia no tuvo nunca la necesidad de "reconciliarse" con ningún régimen porque no estuvo, no está, ni estará peleada con ninguno, salvo que cualquiera de ellos se separara, ignorara o negara el orden sobrenatural (estado liberal) o hiciera ya del Estado, ya de la voluntad general, un absoluto (totalitarismo). No. Un buen cristiano no es un liberal que se ignora. Simplemente no puede ser liberal. Más bien invirtamos los términos: Un buen liberal que "se dice" cristiano es un cristiano que se niega a sí mismo.

b) El liberalismo y la doctrina social de la Iglesia

Como se ve, la doctrina social de la Iglesia es, por su esencia, por completo contraria a toda forma de liberalismo, desde el más extremo hasta el moderadísimo y casi imperceptible pero que sigue adherido (de una u otra manera) al tercer grado de liberalismo descripto por León XIII. Se ha dicho por ahí que, siendo el liberalismo algo así como la cara temporal del Cristianismo des-interesado del mundo y teniendo como su máximo enemigo al marxismo, no es una tercera posición equidistante. Esta afirmación encierra algo de verdadero porque, en efecto, el Cristianismo *no es* una posición "tercera", sencillamente por-

que es *otra cosa,* una especie diferente, desde que se opone totalmente a toda forma de liberalismo y también a toda forma de socialismo, sea o no marxista. Después de todo, la doctrina de la lucha de clases y de la "plus valía" era imposible sin un previo concepto a-tómico de la sociedad (y de la economía "libre" que emerge de él). Un buen liberal antimarxista, de cuya sinceridad no dudo, es como un padre en lucha con su hijo, pues él lo trajo al mundo. En cambio, a mí, católico, no me liga ningún parentesco con ninguno de los dos.

La condena de la Iglesia, desde Gregorio XVI hasta Juan Pablo II, no "está referida a una particular interpretación del término" pues, como enseña Juan Pablo II, "la enseñanza de la Iglesia se mantiene sin cambio a través de los siglos, en el contexto de las diversas experiencias de la historia" [18]. Dicho de otro modo, las experiencias de la historia (que permiten clarificar, condicionar, iluminar, la misma doctrina) no cambian la esencia de lo transmitido. Por eso, cuando la Iglesia condenó al liberalismo, tal como se dio y como se va dando en las diversas experiencias históricas, condenó aquellos principios generales ("emancipación del orden político respecto del orden religioso") sin los cuales el liberalismo no existiría. Por otra parte, en modo alguno puede decirse que "es sugestivo que la crítica al liberalismo ha sido omitida en los pronunciamientos del Concilio Vaticano II". Ante todo, podría haber sido omitida sin que tal omisión significara la anulación de las condenas anteriores; lo mismo podría decirse del comunismo marxista, el que apenas si está directamente aludido; pero tampoco es así en lo referente al liberalismo, ya que, en *Gaudium et spes* se dice claramente al hablar del desarrollo económico: "No se puede dejar el desarrollo *ni* al libre juego de las fuerzas económicas *ni* a la sola decisión de la autoridad pública. A este propósito hay que acusar de *falsas* tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa concepción de la libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción" [19]. Evidentemente, la declaración conciliar declara falsos al liberalismo y al marxismo. Y por si esto fuera poco, si el lector tiene a mano el tomo de las Actas del Concilio, observe que la cita nº 4, indica las fuentes o antecedentes de aquel párrafo: Tales fuentes son León XIII, *Libertas;* Pío XI, *Quadragesimo anno* y *Divini Redemptoris;* Pío XII, *Mensaje radiofónico navideño de 1941* y Juan XXIII, *Mater et Magistra.* Por si esto aún no fuere suficiente, Pablo VI condena fuertemente el capitalismo liberal, al

[18] *Laborens exercens,* nº 11.
[19] *Gaudium et Spes,* nº 65; los subrayados me pertenecen.

que acusa (con Pío XI) de generar el "imperialismo internacional del dinero" y al que califica de "nefasto sistema" [20]. Y el mismo Pontífice, en la Carta Apostólica con ocasión del 80º aniversario de la *Rerum novarum,* dice: "El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo (...), *ni a la ideología liberal...*" [21]. Pablo VI no está pensando sólo en la economía sino en el liberalismo como concepción del mundo y su afirmación de la plena autonomía (o autosuficiencia) del hombre; por eso dice más adelante que se asiste a "una renovación de la ideología liberal" y que los cristianos que se comprometen en esa línea "¿no tienden a su vez a idealizar el liberalismo que se convierte entonces en una proclamación a favor de la libertad? Ellos querrían un modelo nuevo, más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad". De ahí que la ideología liberal merezca "un atento discernimiento" [22]. Juan Pablo II es también enérgico cuando rechaza tanto el capitalismo *in toto* [23], como, más específicamente, el "sistema socio-político liberal" y su economicismo, que considera al trabajo como sólo "instrumento de producción" [24].

Que no se nos diga que la doctrina social de la Iglesia es liberal porque defiende la propiedad privada, la limitación del poder, la libertad de la persona humana (en sus límites). No lo es por dos motivos fundamentales: Porque los viene defendiendo desde Pentecostés y porque los defiende en un contexto doctrinal por completo diferente. Tampoco es legítimo que, hoy, se hable del principio de "subsidiariedad", que supone, en Pío XI, una organización social en base a las sociedades intermedias a partir de la familia, cada una autónoma en su orden y que se habla de dicho principio suponiendo la organización social en base a los individuos; el resultado será un nuevo término equívoco. Lo mismo debe decirse de un "pluralismo" que, en el fondo, es falso; porque no se trata del pluralismo natural de las sociedades intermedias, tanto de primer como de segundo grado; ni se trata del pluralismo que supone el derecho natural de las personas a sus propias convicciones (aunque fueren erróneas), sino de aquel "pluralismo" que se sigue de la concepción atómica, individualista,

[20] *Populorum progressio,* nº 26.
[21] *Carta Apostólica en el 80º aniversario de la Rerum Novarum,* nº 26.
[22] *Op. cit.,* nº 35.
[23] *Laborem exercens,* nº 7.
[24] *Op. cit.,* nº 8; cf. también nn. 13, 14 y 20.

nominalista, de la sociedad, y que significa, siempre, un implícito relativismo que, como todo relativismo, es escéptico, colocando la verdad y el error en el mismo plano. Es el "pluralismo" tanto de algunos jefes de Estado como de algunas "cabezas" sin hábitos de estudio y de reflexión.

c) La verdadera democracia es jerárquica y antiliberal y el verdadero liberalismo es inorgánico y antidemocrático

Ya he indicado anteriormente que es menester no confundir democracia y liberalismo. La primera es una forma legítima de gobierno y el segundo es una concepción del mundo que, aplicada al orden político, genera lo que se ha dado en llamar la "democracia liberal". Al percibir que esta mezcla constante o confusión de esencias diferentes ensancha la equivocidad del tema, Pío XII aprovechó la Navidad de 1944 para hacer valiosas precisiones. Por un lado, como suele ocurrir en la experiencia histórica, actualmente los pueblos parecen exigir "un sistema de gobierno" más compatible con la dignidad y libertad, y de ahí la "tendencia democrática" que se advierte [25]. No dice el Papa, naturalmente, que la democracia sea la única forma legítima de gobierno, sino que los pueblos adoptan la que mejor les conviene según la marcha de los tiempos; por eso advierte, citando la *Libertas* de León XIII, que, salvada la doctrina católica del origen del poder y ejercicio del poder público, no reprueba ningún régimen con tal que sea apto para orientar la sociedad al bien común [26].

Hecha esta aclaración y reconociendo que la democracia puede ser tomada en un sentido amplio y que, como tal, puede realizarse en cualquier régimen, lo que importa es determinar la democracia *verdadera*. Para ello, recordemos que el Estado democrático —como todos los demás— está investido de poder; pero éste debe reconocer aquel "orden absoluto de los seres y de los fines" y, por eso, el poder o autoridad "no puede tener otro origen que un Dios personal"; por eso, la dignidad del hombre reside en ser imagen de Dios y "la dignidad del Estado es la dignidad de la comunidad moral querida por Dios" [27]; de donde se sigue que la autoridad política lo es por participación de la autoridad de Dios y debe reconocer "esta unión íntima e indi-

[25] *Benignitas et humanitas*, nº 7 y 9, radiomensaje del 23-12-44 (AAS, 37, 1945). Recomiendo el reciente ensayo, aparecido cuando mi trabajo estaba ya escrito, de Ramos, Fulvio, *La Iglesia y la democracia*, 203 pp., Col. Ensayos Doctrinales, Cruz y Fierro, Bs. As., 1984.

[26] *Benignitas et humanitas*, nº 10; cf. León XIII, *Libertas*, nº 32.

[27] *Op. cit.*, nn. 20, 22.

soluble", y debe reconocerla especialmente el régimen democrático [28]. Observemos que la expresión *unión íntima e indisoluble* excluye aquella "separación" que caracteriza al liberalismo de tercer grado. La democracia *verdadera* es, pues, ésta no-emancipada del orden divino; en cambio no será verdadera sino *falsa* aquella que no ve esta vinculación o más o menos la olvida; igualmente, "si no considera suficientemente esa relación y no ve en su cargo (el gobernante) la misión de realizar el orden querido por Dios..." Así, "una sana democracia (debe estar) fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas" [29]. El gobernante —sostiene Pío XII dentro del más riguroso ius naturalismo— debe saber que la majestad de la ley positiva de que está investido, "es inapelable únicamente cuando ese derecho se conforma... al orden absoluto establecido por el Creador e iluminado con una nueva luz por la revelación del Evangelio"; tal ha de ser "el criterio fundamental *de toda sana forma de gobierno,* incluida la democracia" [30]. Esta apelación a la "unión íntima e indisoluble", fundada en el orden absoluto de la creación e iluminación por el Evangelio, reitera una concepción de la democracia (y de todo otro régimen político) situada en las antípodas de la democracia "liberal". En este sentido, la "democracia liberal" no es verdadera sino *falsa* democracia.

Si vuelvo al texto del famoso radiomensaje, es bien conocida y frecuentemente repetida la distinción que hizo el Papa entre "pueblo" y "masa", sobre todo como condición para asegurar al ciudadano "tener su propia opinión personal y ...expresarla y hacerla valer de una manera conforme al bien común". Si pueblo supone un cuerpo vivo "que vive y se mueve por su vida propia", el Estado debe ser "la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo"; en cambio, si la "masa" es "de por sí inerte y sólo puede ser movida desde afuera" (y adoptar hoy una bandera, mañana otra), es evidente que "la masa ...es la enemiga capital de la verdadera democracia y de su ideal de libertad y de igualdad" [31]. En esta democracia falsa, la libertad es anulada en la nivelación de las desigualdades naturales, que son condición de la igualdad civil, y la libertad es también negada al ser transformada en "una pretensión tiránica". Por tanto, queda claro que también la llamada "democracia de masas" es una democracia *falsa.* Hemos de concluir que son falsas tanto una democracia que rechaza aquella "unión íntima e indisoluble" con el orden trascendente y sobrenatural (autosuficiencia

[28] *Op. cit.*, nº 23.
[29] *Op. cit.*, nº 28.
[30] *Op. cit.*, nº 30.
[31] *Op. cit.*, nn. 15, 16, 17.

del orden político-temporal) como la inorgánica democracia de "masas".

Pero cabe preguntarse, todavía, si la "democracia" liberal y la "democracia" de masas guardan, entre sí, alguna relación. Porque es menester considerar que muchos liberales "clásicos" rechazan enérgicamente toda relación entre ambas, y hasta sostienen que la democracia "de masas" es opuesta a la democracia "liberal". Para una ojeada superficial parece ser así; pero en cuanto se analiza la cuestión a fondo no deja de percibirse que *la democracia "de masas" es la consecuencia necesaria de la democracia "liberal"*. Hay, aquí, un doble supuesto común: "el reconocimiento —como dice un liberal "clásico"— de que el pueblo es la fuente de la soberanía", y la separación (no la ignorancia ni menos la negación) de un allende el Estado. Lo primero supone la concepción atómica o individualista de la sociedad; lo segundo, la plena secularización de la política; lo primero, a su vez, exige un método de elección y acceso al poder coherente con la concepción de la sociedad, y tal método es el "sufragio universal"; no se trata de que cada sociedad menor vote y sea representada y desde ella surjan las autoridades (lo cual sería "fascismo" para un liberal) sino de realizar esta contradicción lógica de llamar "universal" a lo que sólo es la colección (como decía la lógica nominalista medieval) de opiniones singulares: un hombre = un voto. Luego, se trata de un sufragio individual-"universal", o de la suma de sufragios universales-individuales de los cuales *no* se sigue la verdad práctica. Sea como fuere, este medio ha de garantizar las "libertades *individuales*".

Inmediatamente se percibe que la concepción individualista o atómica de la sociedad es todo lo contrario de aquella "unidad orgánica y organizadora" exigida por Pío XII, desde que de los meros singulares no puede surgir una unidad orgánica; por eso, la sociedad que supone el liberalismo tiene el mismo fundamento que la llamada sociedad "de masas", ya que de la suma de singulares sólo puede surgir este todo inerte "movido desde fuera", sobre todo hoy con los medios masivos de incomunicación social que permiten cambiar de "opinión" a la gente en cuestión de días o de horas... Luego, en la misma concepción liberal de la sociedad se han puesto las causas generadoras de la sociedad de "masas" y el pasto de la demagogia, mal que les pese a muchos liberales. Más aún: el sufragio universal-individual no sólo es lógico sino que debe ser coherentemente exigido por los caudillos de las "masas"; de ahí que, por ejemplo, la ley Sáenz Peña, en 1916, no podía ser negada por los liberales en el poder pues tal actitud hubiese sido contraria a su propia concepción de la sociedad; desde su perspectiva, Irigoyen tenía razón al exigir el "sufragio universal" en sustitución del "fraude organizado", rea-

lizando así coherentemente el tránsito de la democracia liberal a la democracia de masas. Lo mismo debe decirse de Perón en 1945: Utilizó el medio lógico puesto en sus manos por la democracia liberal. Podrá decirse con toda razón (como se dijo entonces) que si se quería la remoción de la concepción liberal-burguesa de la sociedad y del Estado, no tenía coherencia elegir el medio que el mismo liberalismo ponía en sus manos. Desde este punto de vista, es claro que tampoco para la "democracia de masas" el sufragio es considerado un fin, y no es verdad que semejante democracia "se agote en los comicios". No. Tanto para Irigoyen como para Perón, el sufragio fue sólo un *medio* para el acceso al poder político, y en ambos ejemplos históricos se comprueba que la democracia "de masas" es la consecuencia necesaria de la democracia "liberal". Las dos formas actuales de la falsa democracia.

La concepción in-orgánica de la sociedad tiene su propio método de representación fundado en la ecuación: un hombre = un voto. Cuando debo votar, compelido por la ley positiva del sistema que soporto, sé que voto por personas (lo menos malas posible y lo menos incompetentes posible) que *no* representarán a mi familia, al conjunto de familias, a la comuna o a la provincia, a mi gremio o a mi empresa, sino, ante todo, a un partido político que es el correlato lógico de la concepción individualista de la sociedad. Por eso, tanto la "democracia" liberal como la "democracia" de masas no son representativas y son, de veras, antidemocráticas; no son órganicas sino inorgánicas, y ambas ignoran las jerarquías naturales de la sociedad. Por el contrario, la democracia verdadera como régimen legítimo de gobierno, es jerárquica (porque así resguarda la igualdad civil y la libertad salvada de la nivelación contranatura) y antiliberal. Por fin, si la voluntad general (sea denominada como "voluntad del pueblo" o como se quiera) hace de aquélla un absoluto, un cierto "todo" allende el cual no hay nada (salvo quizá para la conciencia subjetiva), es evidente que es totalitaria. Se tratará de un totalitarismo más "flojo" que todavía deja respirar, pero será totalitarismo; en algunos casos será fuertemente totalitaria, y en la sociedad a ella sometida se cerrarán todas las puertas (a veces por simulados medios) a todos aquellos que no tengan "fe democrática". Precisamente una de las características del totalitarismo es su signo pseudoreligioso por la secularización espúrea y mítica de categorías religiosas como, en este caso, de la "fe". Los "co-religionarios" tienen semejante "fe" en cuanto significa adhesión a los "dogmas" indiscutibles del "sistema".

Por último, algunos conscientes o inconscientes representantes de este "dogma" liberal han sostenido, textualmente, que la democracia (en su lenguaje significa que toda democracia, ver-

dadera o falsa) es "el régimen integral". Otros, entre ellos, un altísimo personaje cuya misión es orientar, han sostenido recientemente, que era necesario "privilegiar" (sic) la democracia. Este último neologismo ha sido utilizado en orden a resolver la objeción de que, para la Iglesia, ningún régimen es el mejor (monarquía, aristocracia, democracia, regímenes mixtos). Quizá nada mejor que recordarles este texto lúcido de San Pío X: "En primer lugar su catolicismo no se acomoda más que a la forma de gobierno democrática, que juzga ser la más favorable a la Iglesia e identificarse por así decirlo con ella; enfeuda, pues, su religión a un partido político. Nos no tenemos que demostrar que el advenimiento de la democracia universal no significa *nada* para la acción de la Iglesia en el mundo; hemos recordado ya que la Iglesia ha dejado siempre a las naciones la preocupación de darse el gobierno que juzguen más ventajoso para sus intereses. Lo que Nos queremos afirmar una vez más, siguiendo a nuestro predecesor (León XIII), es que hay un error y un peligro en *enfeudar*, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno; error y peligro que son tanto más grandes cuando se identifica la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son *erróneas*" [32].

d) La imposible "re-creación" del liberalismo y los abusos de la semántica

Ni el estudio de los orígenes históricos del liberalismo, ni la consideración de su evolución hasta hoy, ni la reflexión sobre la permanencia (por otra parte lógica) de su núcleo esencial, han logrado disipar este "juntar mezclando", típico de nuestros liberales, especialmente si son católicos. Este liberalismo de tercer grado, moderadísimo, mesuradísimo, ponderadísimo, equilibradísimo, yuxtapone a su fe católica, o le "agrega" (no sé bien dónde situarla), la gracia de la "fe democrática".

Esta "mentalidad" (sobre cuya naturaleza me ocuparé en el parágrafo siguiente) piensa que la permanente urgencia por establecer "sociedades libres" donde se produzca el feliz desarrollo de todos los hombres, presiona hacia la "idea y la valoración de la libertad", la cual nos es ofrecida por el liberalismo. Pero como el distinguido autor de esta comprobación es católico práctico, debe apresurarse a distinguir entre el *viejo* liberalismo (al que ha criticado siempre) y un *nuevo* liberalismo que va a proponernos, aunque no se comprende cómo, porque cree que "nuestras discrepancias... no hacían a lo esencial". Esto es dicho sin per-

[32] *Notre Charge Apostolique*, nº 31; los subrayados son míos.

catarse de la contradicción inicial, ya que parece que el "nuevo" sigue siendo, en lo esencial, el "viejo". El "nuevo" liberalismo "no es '*lo* mismo' que antes, pero sí '*el* mismo' ". Entonces, si "el mismo" indica lo esencial y "lo mismo" un modo o unos modos accidentales, *se trata siempre del mismo.* Para comenzar, eso está claro.

Si se mantiene "el mismo", nuestro distinguido autor no puede considerar "accesorio" al liberalismo el origen contractual del estado, el individualismo, etc., que le han sido siempre esenciales; pero aun aceptando tan inesperada afirmación, queda en primer plano la *libertad,* no como propiedad metafísica de la voluntad, sino como una imprecisa "capacidad de ejercicio para muchas cosas que se captan como derechos" (sic), "para ser hombres, o para vivir como hombre". Sin detenernos a pensar que "ser hombre" o vivir como tal es una realidad metafísica, no derecho sino su fundamento próximo, parece inexplicable que un católico crea que "el liberalismo es el humanismo de hoy". Semejante "humanismo" ni siquiera es "cristiano" como el de la "ciudad fraternal" sino simplemente no-cristiano desde que supone la separación entre orden natural y sobrenatural; después de todo, cuando el autor católico que estoy exponiendo escribió semejante afirmación, el Papa Juan Pablo II hacía tiempo que había enseñado en la *Redemptor hominis* que el único humanismo auténtico es el humanismo cristocéntrico, pues los humanismos no cristianos son, por razones teológicas que ya expuse anteriormente, antihumanos. Pero el colmo se toca cuando se afirma, en el mismo lugar, que el liberalismo es "la justicia de hoy" y "la democracia de hoy". Y el colmo llega a su culminación cuando se llega a decir que "no hay otra ideología sustitutiva".

No discutiré el sentido negativo que siempre tiene el término "ideología"; en ese sentido, claro es que la doctrina social de la Iglesia ni es ideología ni es, por eso, sustitutiva; pero lo que, al cabo de esta larga exposición, un profesor de historia de la filosofía y un mediano conocedor de la Teología no podrá aceptar es que el liberalismo sea *la* expresión de la dignidad, la libertad y los derechos de la persona: En cuanto a la dignidad (si tomamos el término *dignitas* en la acepción de "grandeza", valor, precio), sólo ha sido lograda en la medida inconmensurable de su incorporación a Cristo en el misterio de la Encarnación, lo cual es ajeno a los "liberalismos"; en cuanto a la libertad, en los "liberalismos" es considerada (según ya dije antes) desde la formalidad de su imperfección y, en algunos casos, como en el presente, como fin en sí misma, lo cual es metafísicamente erróneo, cuando no se llega a la monstruosidad de afirmar que "el fin del Estado es la libertad"; en cuanto a los derechos de la persona, mal puede defenderlos integralmente una "ideología" que,

al "separar" los dos órdenes, natural y sobrenatural, quita o ignora el último fundamento de los "derechos" de la persona. Luego, el liberalismo está muy lejos de ser la expresión de la dignidad, la libertad y los derechos de la persona sino que, a la inversa, es causante directo de su progresiva negación en el mundo de hoy.

Nuestro distinguido autor, con aquellos supuestos, propone la *recreación* del liberalismo. Si re-creación significa "crear de nuevo", es porque "el mismo" ya no es; pero quedamos más arriba que se trata siempre del mismo (no de "lo" mismo, que implica sus modos accidentales); de modo que si es "el mismo" no hay re-creación posible. Quizá lo que se quiere decir es que, simplemente, hay que ponerlo al día pasándole el plumero, "re-creándolo" en "nuestras cabezas"; en tal caso, como dice nuestro autor, se trata únicamente de "un *régimen* liberal, es decir, un funcionamiento de las instituciones políticas que sea liberal"; o sea, "un liberalismo práctico". Aquí se vislumbran dos vertientes: Si sólo se trata de re-crear el liberalismo en el orden práctico, es menester recordar que la operación práctica *supone* la teoría sin la cual no existe la práctica; luego, un liberalismo "práctico" sólo referido a un funcionamiento "liberal" de las instituciones políticas es imposible, salvo que se acepte toda la visión del mundo del liberalismo. Si se trata sólo de un régimen, sólo como régimen es imposible, ya que éste es la expresión práctico-política de la visión general-liberal del mundo; en todo caso, se trataría solamente de la democracia-liberal que es, como lo mostré anteriormente, inorgánica y antidemocrática.

No insistamos más, porque es imposible mostrar todas las incoherencias que tal posición gris, intermedia, conlleva consigo. Sería como querer golpear una montaña de algodón. Sin embargo, me llama la atención esta suerte de reducción a términos "teológicos" y "misionales" de semejante liberalismo re-creado. Si preguntamos qué fin se persigue con esta tesis, se nos dirá que "una nueva *catequesis* cívica". ¿Con qué propósito concreto? Algo así como la "conversión" de los "infieles" (yo entre ellos) porque el autor declara su propósito de "difundir la creencia en la democracia liberal". Porque "si no se cree en ella", "el hombre no vivirá como persona"; es decir, sin la fe no hay salvación; así como el obsequio racional de la fe sobrenatural (gratis data) permite al hombre vivir la Vida como persona en la Persona de Cristo, secularmente hablando, la "fe democrática" (¿gratis data?) me "salva"; me parece que no me excedo si digo que me "salva" para la misma Democracia, el gran Mito de este siglo. Quizá eso se quiere decir al manifestar que estas ideas están "impregnadas de *salud* política". Es verdad que los laicos debemos preocuparnos de lo temporal (es nuestra situa-

ción típica) "a la luz del Evangelio"; pero, en este caso, se hace una mezcla (que es precisamente la confusión) de algunas ideas generales de la doctrina social de la Iglesia con el "viejo" liberalismo que es, como en este caso, "el mismo". Y el único que existe. No hay otro.

En el esfuerzo que, actualmente, están haciendo algunos católicos por reconciliar el término "liberalismo" con la doctrina social de la Iglesia, esfuerzo destinado al fracaso desde Lamennais hasta hoy, se observa, también, una distorsión semántica de origen no científico. Si aceptamos, al menos por ahora, que la semántica es el estudio de *la significación y del cambio de significación de los términos,* es evidente que considera las relaciones entre los *signos* y los *objetos* de los cuales se predican (designata). Aunque estas relaciones se expresen por leyes, es claro que tales leyes no son arbitrarias, pues de lo contrario no serían leyes. Por tanto, un signo (término) designa *tal* objeto; así, el término "liberalismo" designa tal objeto (el liberalismo en todas sus formas y variantes); sin embargo, la relación significativa puede cambiar por diversas causas en el transcurso del tiempo (evolución semántica) sin alterar, claro está, la relación permanente a su esencia que se mantiene la misma a través de los cambios. Si, por el contrario, este cambio fuera esencial, el término designaría *otra* cosa volviéndose equívoco y generando confusión. O sea que la evolución semántica tiene un límite. Este es, precisamente, el caso del término "liberalismo". Si el liberalismo se mantiene "el mismo" (lo esencial) aunque no sea en el tiempo "lo mismo" (por modo de accidente), quien acepta, se adhiere o re-crea el liberalismo ,sea el liberalismo absoluto, el moderado o el moderadísimo) aceptará siempre *el mismo,* aunque fuera como un mero "liberalismo práctico", y forzosamente caerá en las condenaciones de la Iglesia. Si, por el contrario, va eliminando todo lo que, a su conciencia de católico, le parece inaceptable (pacto social originario, origen del poder en el pueblo, concepto individualista de la sociedad, separación de la Iglesia y del Estado, etc.) entonces ha introducido un cambio esencial y el término ya no designa *tal* objeto y se ha vuelto equívoco generando confusión. Estamos, pues, ante un abuso semántico, completamente ilegítimo, que nada aclara sino que lo confunde todo. Cuánto más, ahora en otro plano, podría denunciar motivos extracientíficos: acomodación a una situación político-social dada, componenda por motivos no explícitos y tantos otras causas subjetivas. Por eso, llamar "liberalismo" a lo que ya no lo es, es un abuso semántico inaceptable, reñido con la historia.

Leo por ahí, en un epígono de Roepke, von Mises, Hazlitt, Ruelff, Read, Friedman y Rougier, que hay "plena coincidencia" entre el Cristianismo y "las propuestas políticas y económicas del

liberalismo", aunque en página siguiente se subraye que los dos órdenes, temporal y espiritual, son "sustancialmente distintos". Y aunque un liberal no tenga fe sobrenatural, "los principios que postula en su esfera de acción están del todo consubstanciados con los principios morales del cristianismo". Sin detenernos en la minucia de mostrar que será siempre imposible a quien no tiene fe semejante identidad con los misterios cristianos (de los cuales surgen los "principios morales" evangélicos), esta actitud inicial de componenda conduce, a otro autor de la misma condición, a un procedimiento un poco astuto pero elemental y por completo erróneo: Afirmando las verdades de la doctrina social de la Iglesia y como quien las señala, dice: Ved, esto es lo que sostiene el liberalismo. No nos peleemos. Estamos en lo mismo. Esto es, precisamente, lo que podemos denominar un embrollo semántico, un abuso de los términos que sumirá a su autor y a muchos lectores en la mayor confusión.

e) La "mentalidad" liberal, un neopelagianismo del siglo XX

Todo este juntar mezclando, que es el confundir, manifiesta, después de dos siglos de liberalismo (sin contar sus antecedentes remotos) un modo de pensar sustentado en un transfondo más o menos inconsciente y que es lo que, propiamente, se llama "mentalidad". Hay, pues, una "mentalidad" liberal que impulsa también un modo de vivir, tanto individual cuanto social y político. Recuerdo que Zubiri sostiene que entre toda expresión y la mente, existe una intrínseca unidad que es la *forma mentis;* semejante unidad constituye lo que él llama la "mentalidad", que sitúa en el nivel del logos nominal antepredicativo, ya que "decir" algo (légein) es decir algo de alguna manera propia de una mentalidad [33]. Pero como se lo dice en el plano antepredicativo, implica cierta inevitabilidad pre-consciente. Tal parece ser el caso de la "mentalidad" liberal, que reacciona cuasi automáticamente frente a cualquier problema político-social y, frecuentemente, frente a los problemas más profundos de la existencia humana. Así, por ejemplo, sobre todo entre los católicos liberales, cuando se les dice o leen que una auténtica representatividad y participación política, no pasa por los partidos políticos liberales sino por las sociedades menores de primer grado (familia, comuna, región, provincia) y de segundo grado (gremio, empresa, sindicato), cuyas autonomías y libertad debe el Estado respetar en su orden, se horrorizan; les parecerá una suerte de ocurrencia utópica la afirmación de que el Estado liberal está mucho más

[33] *Sobre la esencia,* p. 345, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

cerca del Estado totalitario (cuando no lo es él mismo) que el Estado no-liberal que propugnamos y que implica la *descentralización* política. No sabrá si decirnos "fascista" o "anarquista" y errará en los dos casos; si bien se mira, hoy que estamos en tiempos de socialdemocracia, entre el concepto de Estado de Pietro Nenni y Benito Mussolini casi no existe diferencia alguna; lo mismo se diga de Mitterand, del señor González y de algunos más cercanos a nosotros. Pero su "mentalidad" liberal les impedirá argumentar otra cosa como no sea aquel pseudo-sistema que expresa la "fe democrática"-liberal que, como ya lo mostré anteriormente es, en verdad, antidemocrática.

Esta "mentalidad", que ha sido la estructura de civiles y militares en la Argentina durante tantas y tantas décadas, ha sido la causa de la alternancia entre gobiernos civiles constitucionalistas *liberales* y gobiernos de facto militares también *liberales*. Cuando el gobernante de facto se dispone a considerar el futuro del país, no puede (bajo el dominio de su mentalidad ineludible) imaginar otra cosa que volver al Estado liberal constitucionalista; cuando éste queda sumido en el desorden y el fracaso de un liberalismo aplicado como un corset a un país real que históricamente lo rechaza, entonces se abre el camino a un nuevo reemplazo por un gobierno de facto que, una vez que ha puesto orden o que se ha agotado... sin haber descorcetado al país, le pasa el corset al nuevo gobierno surgido del sufragio universal-individual. Hemos ido pasando, así, de un liberalismo autoritario a un liberalismo "constitucionalista" sin cambiar lo esencial. Y el país vive o se desvive históricamente maniatado. Semejante tragedia es resultado de una "mentalidad" liberal incapaz de superarse a sí misma. Desde esta perspectiva histórico-doctrinal surge la evidencia de que la mayor desgracia política de todos los países iberoamericanos, consiste en haber plagiado la constitución de los Estados Unidos, expresión de la primera revolución liberal, antihispánica y anticatólica de la historia. Si estos países hubiesen acudido o hubiesen podido acudir a su propia naturaleza histórica (a su constitución natural-tradicional) para expresarla (si así lo hubiesen libremente querido) en una constitución positiva, la suerte de Iberoamérica hubiese sido muy distinta. Claro está que aún estamos a tiempo de cambiar el rumbo, poniendo la proa hacia nosotros mismos.

Aquella "mentalidad" liberal que comprime y condiciona nuestros actos, sea que niegue, sea que ignore, sea que separe el orden natural del sobrenatural, constituye, como ya dija antes, una suerte de neopelagianismo del siglo XX, que siente horror por la armónica unión y distinción entre lo sacro y lo profano, y que sacraliza, en el fondo, a lo profano mismo. Le causa horror admitir que es sacro todo el orden temporal en cuanto ha sido

asumido por Cristo y que tal orden natural no se cura ni se salva sino por El. La libertad del hombre, que jamás es fin sino propiedad metafísica de la voluntad, *no basta* para vivir bien. Así lo expresaba San Agustín escribiendo sobre la gracia contra los pelagianos: "si el caudal de las fuerzas naturales con el libre albedrío, basta para conocer cómo se debe vivir y para vivir bien, entonces Cristo murió en vano; entonces no tiene razón de ser el escándalo de la Cruz" [34].

ALBERTO CATURELLI



[34] *De natura et gratia*, XL, 47.

POEMA DE LA ASUNCION

¿Quién es Esta a quien los ángeles
suben al cielo en volandas;
¿Quién es la que doce estrellas
sirven de marco y engastan?

¿Quién es Esta Poderosa
cual Ejército en batalla
resplandeciente de sol
de luna sus pies calzada?

¿Quién es Señor la que amas
a un punto tal, y es tan Alta
que los cielos y la tierra
se estremecen cuando pasa?

Es la Reina de los Angeles
que va a ser coronada
y todo el poder del cielo
se despliega a su llegada.

Cómo estaría José
mirando a su bienamada!
—aquella que el Padre quizo
que por su vida velara—
tan fulgiente como el sol
tan radiante como el áurea
cuando a su frente ceñían
de oro y plata una guirnalda.

Y la Trinidad Augusta
Majestuosa contemplaba
de Dios Padre a la que es Hija
de Dios Hijo a la que es Madre
y del Espíritu Santo
es la Esposa Inmaculada
Esta es tu Madre, Señor y es la Reina de las almas,
Tú nos la diste por Madre, y con eso sólo basta...

JORGE MASTROIANNI

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA

CAPITULO II *

LAS BASES BIOPSIQUICAS DE LA VIDA HUMANA

El hombre es un ser corpóreo. El cuerpo es uno de los misterios del hombre. La vida biológica es una zona penumbrosa que en buena medida escapa a la auto-presencia que la parte espiritual del ser humano posee. Este ser existe no sólo en sí sino también consigo. Pero tal auto-presencia no abarca todo su ser. Ni siquiera en el nivel propiamente espiritual, como veremos en otra parte [1], pero sobre todo en el nivel biológico. De la condición carnal del hombre surge su infraconciente vital, que plantea no pocos problemas a su comprensión como ente.

Por otro lado, nos hallamos con que la vida *humana* en aquéllo que le es más propio, la vida espiritual, se ve condicionada de diversas maneras por la situación corporal en la que existe. Aunque aceptemos la existencia de operaciones *anorgánicas* en el hombre, como cree la tradición antropológica en la que nos inscribimos, la condición de espíritu *encarnado* es una realidad más fuerte de lo que a primera vista solemos estar dispuestos a aceptar. Sin ir más lejos y aunque sea dicho sólo incidentalmente, esa misma tradición acepta que cada cuerpo tiene el alma que le corresponde, es decir que no cualquier alma espiritual *informa* cualquier cuerpo y esto a causa de este último. La razón es que tal *información* depende, como de un co-principio, de las disposiciones corpóreas, porque es la materia el principio de individuación y la forma debe estar (por decirlo de algún modo) "proporcionada" a lo que esa materia o cuerpo sea capaz de recibir. Hay, pues, un cierto pre-condicionamiento del cuerpo al alma y esto hace que las almas de los hombres sean también distintas, como distintos son sus cuerpos. Un pre-condicionamiento

* El presente artículo continúa el publicado en GLADIUS 2.

[1] Cf. cap. De lo no-consciente en el hombre (a aparecer).

que aparece antes de la formación del *compuesto* que somos. Hasta este punto el hombre es visto como espíritu encarnado por la tradición a la que nos remitimos. Es totalmente congruente que nos planteemos muy seriamente, el estudiar al hombre, el problema de su cuerpo. Es necesario penetrar en su misterio para mejor comprender al hombre. Estamos, pues, muy lejos, de todo espiritualismo exagerado en antropología.

La corporeidad

La doctrina anterior se complementa con la siguiente: El cuerpo *orgánico* es tal por el alma (o principio de vida) que lo informa sustancialmente, es decir que *le da el ser*. Si bien, como acabamos de decir, la materia de este cuerpo debe estar *dispuesta* para la información del alma, ésta es *acto primero* del cuerpo natural orgánico [2] y es ella la que lo "organiza", es decir la que lo hace orgánico y produce, unida a él, los efectos vitales que conocemos.

En la tradición aristotélica el principio vital o alma es un principio organizador interno de la materia viva. Un *organizador intrínseco*, como deberíamos decir. La escuela vitalista centrada en torno a Hans Driesch reactualizó no hace demasiado tiempo algunos de estos conceptos. Pero el neo-materialismo explícito o implícito que campea en biología hoy, barrió con esos esfuerzos. Sin embargo, cuando los científicos se plantean el problema de la *organización* de la materia viva se ven compelidos a recurrir a conceptos análogos, a pesar de variadas protestas en el sentido de que no quieren caer en el "teleologismo" antiguo (desearían poder agotar las explicaciones en el plano de los llamados "mecanismos") [3]. Un caso ilustrativo es el que tomamos de un psicólogo, René Spitz [4]. Pero antes permítasenos llamar la atención sobre lo que se trata de explicar, el hecho de que la materia se organice y llegue a grados de organización maravillosos. ¿Cómo no admirarse y ser casi arrastrados por la vorágine del misterio cuando contemplamos lo que pasa con una célula huevo fecundada auto-organizándose a velocidades fantásticas para llegar a ser en poco tiempo un ser complejísimo, sea un pez, un batracio o un hombre? Quien se asoma a este fenómeno de la vida no puede dejar de ser anonadado por su milagro. Y ese milagro consiste en los prodigios de organización que se realizan en la materia viva y que sólo pueden atribuirse a ella misma. Cuando nuestro

[2] Aristóteles, *De Anima*, II, c. 2.
[3] Gilson, E., *D'Aristote a Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 1971.
[4] *La formación del yo. Una teoría genética de campo*, Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina, 1968.

psicólogo Spitz quiere explicarnos cómo se va organizando el "yo" apela singularmente a conceptos de la embriología. Se remite a Hans Spemann, quien propone el concepto de "organizador" para explicar el desarrollo embrionario. Introdujo este término para denominar la *instancia* que *gobierna* las fuerzas embrionarias. Piensa que tal "organizador" es como "un factor relacionante del desarrollo" o como "un centro que irradia su influencia", etc. ¿En qué se diferencia esto de la "forma" aristotélica (llamada también *entelequia* y tan maltratada por la tradición moderna)? En que autores como Spemann —dice Spitz— no quieren saber nada con algo que en el fenómeno que se pretende explicar pueda llegar a ser concebido como no-material. No queda alternativa: Es algo material lo que "organiza" lo material. Pero esto puede llevar al infinito: Si la organización de lo material exige ser explicado el organizador material de lo material también, y así al infinito. Lo sentimos, pero parece que la paradoja no tiene solución. Spitz insiste en que Spemann rechaza expresamente todo fenómeno inmaterial en lo que intenta explicar (la organización embrionaria). Alude, rechazándola, a la "entelequia" de Driesch, como una instancia "inespacial", que descalifica por ser una especie de "idea" platónica. El pecado consiste en que se pretenda concebir algo "inespacial". Esta es la repugnancia del materialismo subyacente a esta posición. Descartes sigue proyectando su sombra: La materia no puede ser otra cosa que una "res extensa".

Sin embargo, para poder referirse al poder autoorganizador de la materia viviente, los conceptos de los autores mencionados no difieren gran cosa de lo que expresaba Aristóteles. "Un organizador es entonces la instancia [5] que marca los pasos del desarrollo, un eje particular..." [6]. No se puede admitir que exista en la realidad algo no-material (no decimos espiritual, que es otro concepto). Es decir, sencillamente, la "forma". Pero ésta no tiene por qué ser necesariamente algo "espiritual", si es eso lo que asusta. Los aristotélicos nunca han dicho semejante cosa. Por nuestra parte no podemos entender bien el porqué de tanta resistencia a admitir que en el mundo material existan elementos no materiales. ¿Acaso es más extraordinario que exista algo no-material que algo material? El misterio ontológico persiste: ¿por qué ser y no más bien nada? ¿Es menos misterioso que haya

[5] Singularmente, cuando no se sabe bien a qué se está uno refiriendo, aparece muy a menudo hoy el término "instancia". En realidad no quiere decir algo concreto. El psicoanálisis lo usa también mucho cuando alude al aparato [sic] psíquico. Así, el "ello", el "yo" o el "superyo" son... instancias. En la frase de Spemann se apela también al término "eje". Tampoco quiere decir nada como no sea lo ya dicho con "organizador", con lo cual se pretende definir por lo definido.

[6] Op. cit., p. 21.

materia que haya algo distinto de ella? Nos asombra este espanto. Pero esto comienza a escapar a nuestras preocupaciones antropológicas.

Nuestra adhesión al esquema aristotélico como marco teórico no quita nada de misterioso al misterio del ser y en el caso del hombre de un ser en las fronteras de dos mundos, el material y el espiritual. La corporeidad comporta tantos problemas en el hombre como su espiritualidad.

Retomemos, pues, el tema de la corporeidad.

Fenomenológicamente, ¿qué significa tener cuerpo?

En primer lugar, tener cuerpo es la expresión por excelencia del hecho de que soy un individuo —ha dicho Rollo May— [7]. "Desde que soy cuerpo, separado de los otros como una entidad individual, no puedo escapar de alienarme en una forma u otra...". Es mi cuerpo una entidad en el espacio, que se mueve, y "toma posición" respecto de otros cuerpos.

Mi cuerpo es, además, un signo viviente. Mi cuerpo "dice" de mí. Me expresa. Es decir, me comunica.

Pero también yo lo vivo como algo que me sirve para sumergirme en él, es decir un "dentro de mí". Sirve para incomunicarme, para resguardar mi intimidad. Es opaco. Hasta cierto punto, obviamente, pues no puedo evitar que él sea "objeto" de la mirada de otros, como se queja Sartre [8].

Podríamos continuar. Permítasenos al menos decir lo que nos parece más importante de la impresión originaria de tener cuerpo: No forma, en mi experiencia inmediata, sino una sola cosa con mi yo, con mi espíritu. En este sentido mi espíritu está sumergido en él —y a la recíproca— "emerge" de él. Cuanto más profundizo en esta experiencia más advierto que si bien soy uno con mi cuerpo, puedo trascenderlo. Hallo mi cuerpo en mí más bien que al contrario. Y sin embargo soy uno solo con él. Soy una *individua sustantia* con él, en la expresión boeciana, porque soy "diviso" de todo otro ente e indiviso en mí mismo.

Todo esto significa ser cuerpo, tener cuerpo. Como compuesto de dos co-principios, material e inmaterial, *soy* cuerpo. En cuanto que en primer lugar el cuerpo es tal por el alma, *tengo* cuerpo.

[7] *El amor y la voluntad,* Buenos Aires, Emecé, 1971, (p. 222).

[8] En *L'Etre et le néant* Sartre analiza esta situación a veces incómoda de ser "objeto" de las miradas ajenas, viéndolas como un "desposeimiento" y hasta como una "vergüenza metafísica" (cf. Maisonneuve, J., *Psicología Social,* Buenos Aires, Paidós, 3ra. Ed., 1967, [p. 23]).

De una manera eminente soy más alma que cuerpo, porque por ella soy lo que soy. Pero en cuanto ella no constituye más que una sustancia con el cuerpo, éste me es *necesario* para *ser*. Y es aquí donde la corporeidad toma toda su importancia.

Podríamos detenernos morosamente en describir lo que fenomenológicamente esto significa para el hombre. Pero ello no nos aclararía demasiado el misterio que comporta la unión de un alma inmaterial y un cuerpo material. La fenomenología de la corporeidad ayuda a tomar conciencia del cuerpo. Después de siglos de racionalismo se hacía necesario. Pero no basta para penetrar el misterio de esta unión. Por eso los antiguos se planteaban directamente el *problema* de las *relaciones* entre el alma y el cuerpo, dando por supuesto que la experiencia común es bastante decidora de lo que significa ser un ente compuesto. Encaremos, pues, este tema.

Las relaciones entre alma y cuerpo

Vayamos a algunos hechos.

Nos ocuparemos de los correlatos fisiológicos del "constructo" psicológico de *actitud*.

No podemos resumir aquí el concepto de actitud. Lo hemos intentado en otra parte [9]. Digamos simplemente que suele llamarse así a cierta disposición preparatoria de la conducta o comportamiento. La actitud es concebida como *predisposición orientadora* sea del conocimiento, la valoración o la acción. Se distinguen en ella, en consecuencia, una cierta *selectividad* relativamente *permanente* de las funciones psíquicas que predispone orientando la actividad del sujeto en ese nivel. Por cierto que también se puede hablar de actitudes *postulares*, que se refieren a los aspectos físicos o corporales. Es un modo análogo de apuntar a algo semejante en el plano psíquico. La actitud, en este plano, supone una cierta *expectancia*, para usar un barbarismo que alude a ese carácter pre-dispositivo. Un prejuicio social es un ejemplo de ello.

Pero aquí lo que interesa no es tanto la definición del concepto sino sus correlatos fisiológicos.

Hoy se habla, de una manera todavía oscura pero francamente incitante, de las organizaciones neuronales y la conexión

[9] *La actitud como expectancia. Correlatos psicofisiológicos*, Rev. ETHOS, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, Nº 1, 1973, (pp. 313-324).

que el psicólogo puede establecer con la *actitud*, especialmente con el aspecto de *expectancia*. El mismo término ha sido aplicado a los circuitos neuronales para aludir a un rasgo de su funcionamiento que ha inducido la analogía.

El modo como se organiza y actúa la materia viva ilumina así con nuevas luces la relación psicofísica y nos hace ver cómo es posible esta misteriosa participación de la causa material en la producción del fenómeno psicológico. Las relaciones cuerpo-alma se aclaran, al menos en cuanto vemos mejor cómo se estructura la materia para participar en el acto vital. Veamos cómo suceden las cosas.

Ante todo el correlato neurofisiológico de la actitud se integra en el hecho más general de conservación del pasado, que los fisiólogos apelan "huella" o modo particular de organización dinámica neuronal. No podemos desarrollar aquí estos conceptos, pero tal vez baste una breve explicación para darse una idea de la correspondencia entre el fenómeno psicológico de la actitud y la organización neuronal. Como dijimos, así como en el núcleo del concepto de *actitud* aparece el de *expectancia* la neurofisiología utiliza el mismo término para designar lo que sucede en el nivel nervioso.

Vamos de lo más general a lo más particular. La corteza cerebral presenta una serie de "mecanismos" que sirvieron, como se sabe, de modelo para la construcción de las "memorias" de los cerebros electrónicos.

Vamos al proceso fundamental al que nos referimos aquí: El circuito reverberatorio, de retroalimentación o feed-back, llamado *engrama* neuronal. Este tipo de circuito tiene la particularidad de la *latencia*: Continúa funcionando por debajo del potencial de efectividad o "disparo", hasta que un impulso apropiado eleva dicho potencial de modo que se "actúe" (actualice) la respuesta mnemónica (sea como movimiento sea como imagen). El "imput" actualizador puede ser de origen externo o interno, es decir central o periférico. Veamos cómo se comportan estos circuitos.

Nuestro maestro M. Ubeda Purkiss, a cuyas clases tuvimos la suerte de asistir, dice en sus *Lecciones de Psicología Fisiológica*[10] que "el mecanismo... depende de una 'actividad de huella' que teniendo lugar en los circuitos cerebrales reverberatorios y autógenos, mantienen la acción del estímulo preventivo (A) para en un momento determinado, ser integrado con la

[10] Escuela de Psicología, Madrid, 1963, (p. 83).

acción del estímulo (B). La permanencia de la actividad inicial a cargo de los circuitos reverberantes ha sido calificada de '*expectancia*' y es considerada como una forma de 'ideación'. A ella responde, en términos neuronales el concepto de *engrama*".

"La acción excitante provocada por un estímulo inicial es mantenida en forma de 'actividad de huella' durante un determinado tiempo, para venir a reintegrarse después en el mecanismo de una respuesta actual". Después de explicar que tanto el cerebro como las estructuras segmentarias están dotados de estos circuitos de retroacción, afirma que en "cualquiera de ellos una oleada de impulsos excitadores puede teóricamente circular indefinidamente, hasta que una nueva oleada de excitaciones se integra con la anterior para producir un efecto motor que ninguna de ellas es capaz de producir por sí sola".

Un estímulo cualquiera (o "suceso") que excite o afecte un circuito de estos, puede continuar indefinidamente de una manera latente. "Y al circular indefinidamente puede ser extraído de su exacta posición en el tiempo —dice otro autor [11]—, para poder reactualizarse en un momento cualquiera. Una información circulante de este tipo puede intervenir en el proceso de la memoria".

Las conexiones sinápticas de los circuitos serían sensibles ("expectarían") a las señales para las que están "sintonizadas" por su origen. Es decir, se sensibilizarían al tipo de impulso que las originó, sensibilización que se va fijando y reforzando con la repetición.

Nos encontramos, como se ve, con un fenómeno análogo al de la "expectancia" actitudinal.

La infraestructura molecular que subyace al fenómeno está siendo investigada. Se ha supuesto que las prácticamente indefinidas formas o combinaciones estructurales moleculares de sustancias presentes en el tejido nervioso, formarían el "código" que sirve de base a la memoria (recordemos, la expectancia y la actitud son una especie de memoria). Refiriéndose a las membranas nerviosas (capas bimoleculares, lipoido-proteínicas, que separan las fases intracelulares de las extracelulares) Otto Creutzfeld, del Instituto Max Plank, especialisa en química biofísica [12], se pregunta: "...¿tienen lugar, pues, cambios de conformación en la estructura molecular... que jueguen probablemente algún

11 López Prieto, R., y otros, *Cómo funciona nuestro sistema nervioso*, Madrid, Rialp, 1963, (p. 162).

12 *La investigación del cerebro. Sus aspectos esenciales*, Rev. Educación, Instituto de Colaboración Científica, Tubingen, 1973, Vol. 8, (p. 109).

papel en el almacenamiento de información en el sistema nervioso, es decir, que puedan ser considerados como *base de la memoria?*" (Subrayado nuestro)[13]. Por cierto que este mismo autor nos advierte contra un positivismo falso que cree explicar por los procesos biológicos del cerebro los fenómenos psíquicos: "Aunque pudiésemos formular los presupuestos naturales de la memoria, no habríamos entendido nada sobre el sentido y sobre las relaciones psicodinámicas del almacenamiento y revocación de contenidos de conciencia" [14]. En lenguaje aristotélico diríamos que penetramos mejor en la materia o causa material del *fenómeno* (éste es *formalmente* psíquico), pero se nos escapa justamente la causa formal. Ambas causas constituyen la esencia del fenómeno, pero éste es el acto o actividad única de dos co-principios. No olvidemos, por un falso espiritualismo, que las "causae ad invicem sunt causae", que las causas lo son recíprocamente. Una mejor comprensión de la causa material nos ayuda a penetrar en el proceso formal. Obviamente, como después diremos, estamos hablando aquí de dinamismos psico-orgánicos, como es el caso de la memoria. La problemática será otra cuando tratemos los procesos superiores de la inteligencia y la voluntad.

Volviendo a nuestros circuitos reverberantes que, según lo dicho, tendrían como función "mantener presente la representación de grupos particulares de atributos dentro del sistema nervioso, durante un tiempo suficiente..." [15], no se crea que, como teoría, no presenta dificultades. Sholl opina que es difícil creer que dichos circuitos, de por sí, puedan ser lo suficientemente estables como para transportar indefinidamente los recuerdos sin desorganizarse. Inversamente, la corteza puede ser traumatizada, arrojada a la confusión por una crisis epiléptica o convulsionada por electroshock y sin embargo la memoria sobrevive.

Sea lo que fuere de estas dificultades que, por otra parte, no es nuestra competencia solventar, lo interesante desde nuestro

[13] En la obra del K. Popper y J. C. Eccles, *El Yo y su Cerebro*, Barcelona, Labor, 1980, ed. inglesa de 1977, en la p. 161, Popper dice que "uno de los problemas, objeto de controversia, más importantes de la teoría de la memoria es la discrepancia que existe entre los defensores de la teoría electrofisiológica (o sináptica) clásica del almacenamiento mnemónico, y los defensores de una teoría química" (recuerda luego que algunos autores han presentado pruebas que parecen indicar que los hábitos aprendidos se pueden transferir de un animal a otro mediante la inyección de ciertos productos químicos, que tal vez estén relacionados con "sustancias transmisoras"). Obviamente nosotros sólo podemos estar atentos a lo que aporten los especialistas. De cualquier manera esto no resuelve el problema psíquico.

[14] Op. cit., (pp. 105-106).

[15] Sholl, D. A., *Organización de la corteza cerebral*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, (p. 101).

punto de vista antropológico es comprobar cómo el reemplazo del esquema mecanicista reflexológico y conductista por hipótesis más funcionales, constituye un avance que permite armonizar mejor los fenómenos psicológicos y los fisiológicos del comportamiento animal y humano. Podemos comprender mejor lo que pasa con la memoria y el aprendizaje, con la "re-cognition", la expectancia subconciente y otras formas de permanencia dinámica del pasado en el ser vivo. Se deja un margen grande de espontaneidad e iniciativa, en que el sujeto no es sólo reactor sino actor. Todas las formas de actividad subconciente, como las llamadas conciencia de ausencia, conciencia latente, reconocimiento retardado, reminiscencia o busca del recuerdo, etc., logran una más satisfactoria representación en la teoría de los engramas neuronales y en el papel de los mecanismos moleculares y otras líneas de hipótesis e investigación más o menos recientes.

Podría pensarse que el recurso a los circuitos autógenos representa un retroceso respecto de hipótesis como la de Lashley, que ofrece una visión más totalizante e integradora del funcionamiento cortical. Sin embargo pueden compatibilizarse. Es verdad que Lashley ve la actividad cortical como "constituida por formas complejas de interacción y *no por la conducción a través de vías relativamente aisladas*" [16]. Sholl señala al respecto que al suponer Lashley que la huella mnemónica no constituye una modificación estructural *localizable* de las neuronas —como podría inducirnos a pensar la idea de los circuitos— hace difícil explicar ciertos hechos fundamentales. A la inversa, la visión de Lashley permite tener una imagen más acorde con el carácter totalizante e integrativo de las actividades psicofisiológicas —como sucede con las actitudes, hábitos, "esquemas" conductuales, etc.—. La escritura de un individuo revela notables parecidos a su manera de caminar (amplitud del paso y del rasgo), llamativas semejanzas tanto si escribe con la mano derecha como con la izquierda o con los dientes. No obstante, estas visiones no son inconciliables. Las asociaciones neuronales o engramas no necesariamente se deben concebir como "singulares" (aunque sí como específicas), pues como suponía Lashley cada engrama tiene múltiples representaciones en la corteza. Además, cada neurona no pertenece necesariamente de modo exclusivo a algún engrama en particular sino que, por el contrario, cada neurona e incluso cada nudo sináptico entra en la estructuración de múltiples engramas [17]. Esto permite conciliar lo genérico con lo específico y singular en la conservación viva del pasado. En vinculación con esto,

[16] Citado por Sholl, op. cit., (p. 100).
[17] Ubeda Purkiss, op. cit., Apéndice I, (p. 4).

Creutzfeld indica que "Cada punto de la periferia del cuerpo... está representado varias veces en la corteza cerebral. La consecuencia de ello —sigue— es un mosaico, que se superpone sistemáticamente, de mapas del medio ambiente, sobre la corteza cerebral" [18].

Una concepción rígida y mecanicista, pues, de la teoría engramática llevaría, por supuesto, a los viejos errores de las llamadas "localizaciones cerebrales". Sholl señala las dificultades de hipótesis como la de Ashby [19], que analogan la conducta animal y el funcionamiento de su sistema nervioso a los sistemas de comunicación. La crítica de Sholl es definitiva, pues señala la falta de base neurofisiológica que apoye la analogía. Lo mismo dice de las interpretaciones de Pitts y McCulloch, pues suponen una especificidad que requeriría muchas más neuronas de las que existen. "Los estudios histológicos demuestran que no es posible sostener ninguna teoría matemática o de otra índole basada sobre la existencia de circuitos específicos" [20]. McCulloch y Pitts han llegado a traducir las fórmulas y proposiciones de la lógica simbólica a términos de circuitos neuronales. Como decía Ubeda Purkiss, en el juego dialéctico que los cultivadores de la cibernética han desarrollado, resulta un hecho paradójico: Las primeras nociones que sirvieron de puesta en marcha a dicho juego fueron prestadas por la fisiología del sistema nervioso y dieron como resultado la construcción de los cerebros electrónicos. Bien pronto estos autómatas se rebelaron contra sus progenitores, los cerebros de verdad, viniendo a resultar ahora que es el cerebro humano el que se comporta de manera muy parecida a las máquinas calculadoras.

Por si hubiera que abundar en la argumentación tendiente a mostrar la insuficiencia del mecanicismo, señalaremos la conclusión de Beurle y Cragg, así como de Temperley, de que "las propiedades de un agregado de neuronas en interacción son muy

[18] Op. cit., (p. 110).

[19] W. A. Ashby, en *Proyecto para un cerebro*, Madrid, Tecnos, 1965, propone una máquina dotada de un ingenioso dispositivo, el *homeostato*, gracias al cual se logra un sistema "ultraestable" que presente una "conducta adaptativa". Indebidamente, como dice D. A. Sholl en *Organización de la corteza cerebral*, op. cit., p. 105 y ss., Ashby piensa que el animal funciona del mismo modo. Sholl dice que "aparentemente tenemos aquí un ejemplo de la incapacidad para advertir que una máquina que realiza una operación similar a la de un animal no constituye una evidencia de que los dos funcionan de la misma manera" (p. 106). La misma crítica hace a Grey Walter, creador de 'animales cibernéticos ingeniosísimos'. Pero falta toda evidencia de que los "circuitos" electrónicos de estos inventos se den en los cerebros. Por cierto que, aunque así fuera tampoco quedaría demostrada su identidad. Volveremos sobre esto.

[20] Op. cit., (p. 115).

diferentes de las características de las células nerviosas que actúan independientemente"[21]. Se trata de verdaderos cambios cualitativos que, por otra parte, se atisban ya en el nivel inorgánico. Tan lejos estamos del mecanicismo clásico —y su atomismo materialista subyacente— que autores como Sir John Eccles llegan a recurrir, para lograr una interpretación más satisfactoria de la base física de las relaciones entre mente y cerebro, al principio de indeterminación de Heisenberg y, más aun, a una hipótesis "outside physics", en la que el comportamiento de la materia viva estaría en radical contraste con el de las partículas postuladas por la física[22]. Por su parte, Sholl advierte que "tanto si la corteza es estudiada por el anatomista, el fisiólogo o el psicólogo, el modelo estudiado tendría que basarse sobre el concepto de probabilidades y ser discutido en términos estadísticos. Esto implicaría que cualquier teoría que intentara explicar las propiedades del sistema temporoespacial que constituye la base de nuestra conducta, tendría que emplear hipótesis estadísticas"[23].

Se comprende en qué estado está la cuestión. Esta flexibilidad, adaptabilidad y espontaneidad de la materia viva se compadece bien con las exigencias que plantea sus relaciones con lo psíquico. Volviendo a lo que dio pie a esta ya prolongada referencia a los correlatos psicofisiológicos —el tema de la actitud— nos explicamos que un instrumento como el cerebro sea apto para la extrema plasticidad y, al mismo tiempo, la maravillosa conservación de experiencia de que hace gala. La permanencia y la simultánea mutabilidad de las actitudes que hacía calificarlas a Gurtvich como lo más paradójico de la vida psicosocial, tiene

[21] Op. cit., (p. 125).

[22] Eccles, J., *The Neurophysiological Basis of Mind,* Oxford University Press, London, 3ra. ed., 1960, (p. 279). En la obra de un materialista como el profesor Jean Pierre Changeux, del Collège de France (*L'Homme Neuronal,* Paris, Fayard, 1983) se encontrará obviamente, una interpretación muy distinta. Traducimos unas líneas (pp. 130-31): "El rasgo más llamativo que surge de las investigaciones actuales sobre la electricidad y la química del cerebro es que los mecanismos responsables de la 'actividad' o, si se quiere, de la comunicación en la máquina cerebral, se asemejan a los que se observan en el sistema nervioso periférico e, incluso, en otros órganos. Se los encuentra igualmente en el sistema nervioso de organismos muy simples. Lo que es verdadero para el órgano eléctrico del Gymnote lo es para el cerebro del *Homo sapiens.* En el nivel de los mecanismos elementales de la comunicación nerviosa, nada distingue al hombre de los animales. Ningún neurotrasmisor, ningún receptor o canal iónico es propio del hombre. Empleemos, pues, el término 'macromoléculas responsables de la comunicación nerviosa' más bien que el de 'átomos psíquicos'. Después de haber, con Gall, laicizado la anatomía del cerebro humano, laicicemos su actividad!" —concluye exclamando en una especie de proclama materialística.

[23] Op. cit., (p. 125).

un sustrato biológico proporcionado. Admirable correspondencia, cuyas relaciones permanecen en un misterio incitante, pero que no pueden pensarse dualísticamente, sino más bien como *dos co-principios que concurren a la producción de un acto vital único*. Así visto no es extraño que cuando el psicólogo describe el fenómeno correspondiente y el fisiólogo por su lado lo hace con lo suyo, lleguen a concepciones que pueden coincidir hasta en los términos. Así vemos que pasa con la "expectancia" actitudinal y la "expectancia" neuronal.

Las relaciones entre "mente" y cerebro

En la literatura contemporánea el tema que se presenta a la inquisición de científicos y filósofos (sobre todo de los primeros) no es enfocado como antaño en el sentido de las relaciones entre cuerpo y alma, sino entre "mente" y cerebro.

Las razones son varias y obvias. En primer lugar el concepto de alma (o principio de vida) no se maneja más. En segundo término el tema de la "mente" —cuyo fondo cartesiano parece innegable, y se encuentra también en los empiristas— es el único que subsiste, aunque sus funciones son tan inexplicables recurriendo sólo al cerebro que los neurofisiólogos se han visto como obligados a hacerse cargo del problema "mental". Lo vamos a ver primero en la obra de una gran figura de la neurofisiología, la del Premio Nobel sir John C. Eccles [24].

Eccles, profesor de fisiología en la Universidad de Camberra, fue galardonado con el Nobel para Fisiología y Medicina en 1963 por sus investigaciones neurofisiológicas. Este distinguido científico australiano cuenta entre otros antecedentes con el de haber trabajado junto a Sherrington. De allí derive tal vez la amplitud de sus intereses, como lo muestra la obra que hemos citado. En ella, luego de repasar los principios fundamentales de la moderna neurofisiología, aborda resueltamente el problema de las relaciones mente-cerebro, y lo hace convencido de que "la tarea" de la ciencia es tratar de responder a la pregunta "¿quiénes somos nosotros?" [25]. Estamos, pues, bien lejos de la presunción positivista de una ciencia asépticamente fenoménica, ajena a las grandes preguntas ("metafísicas") que han sido siempre motor del saber y su meta, implícita o explícita. El testimonio

[24] Op. cit., comentamos esta obra en *Sapientia*, Buenos Aires, Nº 79, 1966.

[25] "Who are we?... is not only one of the tasks, but *the* task, of science...", op. cit., (p. 261).

de Eccles es valioso: La ciencia confiesa a través de sus palabras la imposibilidad de desentenderse de tales interrogantes. Más aun, en ellos se resolvería la búsqueda científica, como dice nuestro autor. Desde nuestro punto de vista —que es el de este libro— es todo un avance.

Otro tema es, por cierto, si la ciencia positiva, tal cual hoy se la comprende y cultiva, puede proponerse semejantes preguntas. Pero esta discusión escapa a nuestro propósito. Veamos cómo procede Eccles y sus resultados.

Se verá que no es infundada la duda que acabamos de expresar. Eccles afirma que él se propone estudiar el tema "qué somos" usando el *método científico*, el que resulta ser más que un método una filosofía: Para nuestro autor método científico es el que *considera al cuerpo como una máquina*: "...hemos considerado en primer lugar el cuerpo como una máquina que opera de acuerdo a las leyes de la física y de la química..." [26].

Tampoco deja de ser hijo de su tiempo y de su cultura empirista cuando nos dice que entenderá por mente *conciencia*. Mecanicismo cartesiano y dualismo del mismo signo, del que no escapan los empiristas. Ya sabemos que finalmente, por sus dificultades intrínsecas, todo esto desembocará en el monismo materialista o idealista. La materia misma quedará reducida a una "res extensa", limitando así la realidad físico-material a la cantidad, lo que los tomistas llaman un "sensible común". Ya desde Galileo el objeto de las ciencias físicas serán estos sensibles comunes, en base a la célebre distinción entre cualidades primarias y secundarias, al negar ficisidad a los fenómenos no cuánticos. Quedándose la ciencia con los sensibles comunes, la realidad material es de hecho reducida a lo cuántico y esto a la extensión y el espacio: "Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem", dice Santo Tomás [27]. Lo grave será, como ha señalado Nimio de Anquin [28], que, al reducirlo todo a la extensión, al espacio, como no sabemos lo que éste sea, queda todo inexplicado y vacío [29].

Una vez reducida la mente a conciencia, Eccles define a ésta como aquello en lo cual no hay inferencia, *lo dado inmediatamente* por oposición a lo sensorialmente percibido. Esto último, para Eccles, que alega textos de Sherrington y Russell, carece del

[26] Op. cit., (p. 261).
[27] Summa Theol., Ia., q. 78, a. 3, ad. 2.
[28] *Cognición, Conocimiento, Extrapolación, Alienación y Sabiduría*, Rev. Humanitas, Nº 12, (pp. 35-37). Recopilado en *Ente y Ser*, Gredos, Madrid, 1962.
[29] De Koninck, Ch., *El Universo Vacío*, Madrid, Rialp, 1963.

carácter inmediato de los hechos de conciencia, es *observable* pero no experiencial, para usar su distinción.

He aquí otra confusión. Los famosos "datos de conciencia" no son inmediatos absolutamente hablando —según la famosa expresión de Bergson— ni la pretendida mediatez de la percepción sensorial es tal, ni puede servir para distinguir conciencia y percepción.

Fundada sobre un distingo que no es valedero, la argumentación de Eccles se debilita de entrada. La distinción entre observación (lo perceptivo) y experiencia (lo mental) no es válida. Ahora bien, éste es el concepto de mente que Eccles va a utilizar para relacionarlo con el de cerebro. El comienzo no es feliz y afectará el encomiable esfuerzo por defender la objetividad de lo mental.

Es el universo conceptual heredado, que podríamos remontar al nominalismo, lo que hace cometer a nuestro autor ciertos errores en sus definiciones básicas. Esto llega a un punto crítico cuando establece *la existencia de una escala indefinida de transiciones entre la percepción externa (lo observable) y la aprehensión directa e interna (mental)*: De la autoconciencia del "yo" a la percepción de un objeto a distancia por los sentidos externos. Entre ambos extremos de la directa aprehensión y la percepción externa, se abre una serie de grados: Autoconciencia o mera experiencia de ser; conciencia del yo en un estado emocional; conciencia de un dolor vago (dolor de cabeza, visceral, etc.); percepción de un dolor agudo localizado (un pellizco): percepción de contacto con un objeto externo; percepción por receptores a distancia (vista, oído). Creemos que por un equívoco, Eccles identifica "interno" y "externo" con lo inmediato y lo mediato, de una manera espacial, y esta no es la verdadera distinción entre experiencia interna y experiencia externa [30]. Pero tiene un mérito: Siguiendo probablemente a Köhler, Eccles defiende la objetividad de lo mental o psíquico (de lo subjetivo, como se expresa Köhler). Es tal vez por el afán de tal reivindicación que Eccles cae en esa peligrosa descalificación experiencial de lo perceptivo, achacándole un carácter inferencial y no inmediato, del que goza solamente, a su juicio, la experiencia interna o "mental". Como si no fuera tan "mental" uno como otro fenómeno. Además si se disminuye la objetividad de uno por ser más "distante" —la experiencia externa— se puede lo mismo dudar de la objetividad del otro —la experiencia interna—. La historia de la teoría del

[30] Cf. "La vida, la vivencia y el viviente. Indagación sobre el objeto de la psicología", que publicamos en *Psychologica*, Buenos Aires, ARCHE, Nº 2, 1979, pp. 73-84. Recopilado en este libro, Cap. VII.

conocimiento revela bien a qué conduce toda descalificación del realismo del conocimiento [31]. Limitémonos aquí a Eccles, tal cual se expresa. El mérito de su defensa de la objetividad de lo "mental" es grande: Hace posible plantear científicamente el problema de las relaciones entre lo psíquico y lo orgánico, sin temores vergonzantes. El positivismo calificaría de "metafísico" un intento así. Pero posiciones como la de Eccles ayudan a salir de la trampa que hacía sospechoso todo "lo interno" (la reacción anti-conciencia después de Wundt) como si la sospecha misma no fuera algo "interno".

En cuanto a las relaciones mismas entre mente y cerebro, Eccles entiende que este último es el único órgano que recibe influencia de lo mental (reducido, recuérdese, a lo conciente). Luego de repasar lo que entonces se sabía del cerebro, el autor encara la relación con la mente, "the mind-brain problem". Pasamos de largo varias críticas que desde la filosofía sería fácil hacer a nuestro autor. Rescatemos lo que es esencial a nuestros fines. Lo primero que hace Eccles es preguntarse "¿Qué hipótesis científica puede ser formulada que ofrezca garantías de solución del problema?", y citando a su maestro Sherrington, afirma: "Esta hipótesis debe representar una extensión de la ciencia natural a un campo de conceptos no sensoriales, e incluso a un campo situado fuera del sistema materia-energía del mundo material" (op. cit., p. 265). Eccles pasa a continuación revista a una serie de hipótesis subsidiarias:

1. *La unión de la mente con el cerebro tiene lugar primariamente en la corteza cerebral.*

2. *Sólo cuando se da un alto nivel de actividades de la corteza, su unión con la mente es posible.* El dualismo es notorio y la ausencia de noción de "potencia" o "virtualidad". Para Aristóteles y Santo Tomás el alma no está separada del cuerpo o del órgano no utilizado en un momento dado, mientras sus facultades no son "actuadas" (en la inconciencia, por ejemplo). El principio vital sigue unido al cuerpo y a sus órganos aun en la inactividad. Las operaciones son actos segundos accidentales del principio sustancial o primero. El alma no siempre está ejerciendo todas sus virtualidades o facultades, pero no por eso está "ausente" como piensa Eccles y le pasará también a Penfield.

[31] Gilson, E., *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1952; de Tonquédec. J., *La Critique de la connaissance*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1929; de Koninck, Ch., *Introduction a l'étude de l'âme*, Préface a la obra de S. Cantin, *Précis de psychologie thomiste, op. cit.*

Eccles entiende por actividad de la corteza la originada por los circuitos neuronales activos y registrada por el EEG (electroencefalograma). Entiende que hay actividad mental cuando existe conciencia. Si no es así, la actividad se transfiere a niveles inferiores subcorticales y por lo tanto entonces *no se da unión con la mente*. Tales estados son la anoxia, anestesia, conmoción cerebral, sueño, etcétera. Puede suceder también, como señala más tarde, que estados de inconciencia acompañen a una actividad fuerte de la corteza, pero anormal, de una manera rígida y estereotipada, como en las convulsiones epilépticas o en el electro-shock. La red neuronal, al no funcionar normalmente en estos casos, deja de ser punto de relación del cerebro con la mente.

3. *La singularidad de cada percepto es atribuible a una específica estructuración espacio-temporal de actividad neuronal (pattern), en la corteza.*

4. *La evocación o memoria de cualquier suceso depende de la reorganización específica de las asociaciones neuronales (engramas), en un vasto sistema de neuronas extendidas ampliamente por la corteza cerebral (equipotencialidad de Lashley).* El engrama, de tipo funcional y no meramente mecánico, es concebido por Eccles y en general, como vimos, por la moderna neurofisiología, como la estructuración de actividad neuronal promovida y mantenida por un incremento de la función sináptica, causada por y favorecida por una actividad de tipo repetitivo. Cada neurona e incluso cada nudo sináptico entran, no obstante, en la estructuración de múltiples engramas. La repetida activación de los nudos sinápticos conduce o facilita su eficacia funcional. El desarrollo de la eficacia de los nudos sinápticos es secuela del *primer suceso* que los estructuró, y su efectividad es mantenida y reforzada por cada subsiguiente reaparición en el cerebro de dicha estructura espacio-temporal.

La explicación es oscura, porque en realidad no hay "sucesos" que se repitan exactamente. Los sucesos o eventos que acaecen en el tiempo se caracterizan por su irrepetibilidad. Pero tampoco podemos negar que pueda haber semejanzas *suficientes* entre algunos de ellos como para producir el efecto que describen los neurofisiólogos. De todas maneras la hipótesis no es demasiado luminosa, según nos parece.

Sea como fuere de este aspecto cerebral, Eccles viene a decir luego que a esas estructuraciones neuronales corresponderían *en la mente* estructuraciones de la misma índole espacio-temporal. Se puede afirmar que Eccles creía que cualquier pensamiento, con su estructura correspondiente, tiene su contra-

partida en una actividad neuronal. Eccles concibe un sistema de correspondencias entre las llamadas estructuras espacio-temporales neuronales con estructuras también espacio-temporales de la mente. El cree que si no se entiende así, no podrá concebirse su mutua interacción (por ejemplo, una "orden" de la mente al cerebro o, viceversa, una presentación evocativa del cerebro a la mente). En una obra más reciente la teoría es matizada [32].

La explicación dista de ser luminosa. Suponíamos que se trataba de dilucidar cómo se relacionan dos realidades heterogéneas y se termina afirmando que se relacionan porque no son heterogéneas. La hipótesis de Eccles es que la relación operativa cerebro-mente y mente-cerebro se debería fundamentalmente a que la mente posee también una cierta estructuración espacio-temporal. Llega Eccles a decir que la estructuración electromagnética proporciona un modelo para esclarecer el problema de la relación mente-cerebro. Siendo la interacción electromagnética simétrica, es decir que va de los fenómenos eléctricos a los magnéticos y viceversa, conservando ambos factores cierta autonomía, podemos pensar que la interacción cerebro-mente se realice de manera análoga (pp. 281-282). Eccles reconoce que esta analogía nada nos dice del "cómo" se realiza esta interacción. Evidentemente es así.

Lo que sucede es que en el fondo hay una renuencia a pensar lo que llama "mental" como heterogéneo a lo orgánico. Es una petición de principio reducir lo mental a una especie análoga a lo cerebral. Con esto se retrotrae el problema. Lo psíquico, en su especificidad, queda inexplicado. Eccles sólo acierta a decir que el cerebro goza de ciertas propiedades de "detector" (de los impulsos psíquicos y a la inversa) con una sensibilidad de diferente clase u orden a la de cualquier instrumento físico. Y que por esta particular sensibilidad es capaz de responder a pequeñísimos estímulos o campos de influencia espacio-temporal. Así se comprenderá que este tipo de organización material pueda ser actuada por un "espíritu" o "fantasma", si por estos términos se entiende un tipo de agente cuya acción escapa incluso a la capacidad detectora de los instrumentos físicos más delicados. Lógicamente, con esta explicación meramente verbal, Eccles no supera en ningún momento, como dice Ubeda Purkiss, el orden físico, ignorando la realidad psicológica del problema que intenta resolver.

La dificultad, como decía Aristóteles de los materialistas de

[32] Eccles-Popper, op. cit. Puede verse de Sir J. Eccles *Le Mystère humain*, Paris, Pierre Mardaga, 1982. Esta obra suele ser calificada como "una interpretación espiritualista".

su tiempo, estriba en que no pueden concebir una realidad no material. La imaginación entorpece aquí al pensamiento. Un principio no material inviscerado en la materia y que la organiza desde dentro, he ahí lo que no se concibe. Más aún, ese principio es inseparable de ella, y es él el que la hace ser y actuar como es y actúa. Intrínsecamente. El dualismo que propone Eccles, además de materialista, no explica nada. No se aporta ningún concepto acerca de la naturaleza de esta mente que ejerce influencia "fantasmal" sobre el cerebro. Tampoco permite resolver cómo actúa el cerebro sobre la mente y cómo una mente sólo ejerce influencia sobre un determinado cerebro.

Todo el noble esfuerzo de Eccles termina en la pesantez de una visión que no despega de lo físico. Es una especie de retorno a los pre-socráticos. En una obra más reciente [33] Eccles reformula su tesis y hay que elogiar su afirmación rotunda de que "la unidad de la experiencia consciente no proviene de una síntesis última de la maquinaria nerviosa, sino de la acción integradora de la mente autoconsciente..." (p. 104). Es un mentís a los materialistas como el citado J. P. Changeux. Eccles sostiene que el cerebro no es capaz de realizar operaciones de la complejidad y la índole de las operaciones psíquicas. El fenómeno de la anticipación por el que "la mente autoconsciente es capaz de adelantar la percepción, de modo que ocurre hasta 0,5 s. antes del desencadenamiento de los sucesos neuronales" es un ejemplo impresionante (p. 282).

No obstante, cuánto más incitante se muestra la teoría hilemórfica de Aristóteles, desarrollada durante siglos por su escuela, profundizada y completada por el tomismo, que es capaz hoy de acoger en sus matrices conceptuales los aportes de la ciencia experimental y aun las inquietudes que legítimamente se plantean hombres como Eccles o Penfield, para quienes creemos que tiene respuestas satisfactorias [34]. En cuanto a Penfield digamos brevemente algo de su posición. Alude, en primer lugar, al hecho de que estimulaciones eléctricas en puntos de la corteza cerebral producen reminiscencias de determinados recuerdos que parecían sepultados en el olvido. Pero Penfield no confunde el fenómeno mental (recuerdo) con la actividad bio-eléctrica del cerebro. El hecho continúa siendo misterioso, es cierto, pero Penfield argumenta bien contra la tentación de reducir el aspecto

[33] Popper, K. y J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, op. cit., cap. E-7.

[34] Oigamos esta meritoria declaración de Eccles: *"Un componente clave de la hipótesis es que la unidad de la experiencia consciente la suministra la mente autoconsciente y no la maquinaria neuronal de las áreas de relación del hemisferio cerebral"*, *El yo y su cerebro*, op. cit., p. 407. La obra en general nos ha resultado decepcionante desde el punto de vista filosófico.

psíquico al orgánico. En sus experiencias, por ejemplo, el sujeto de experimentación, que está conciente, distingue perfectamente cuando un recuerdo ha sido suscitado artificialmente (por estimulación eléctrica) de cuando es él el que lo evoca mentalmente. El "yo" distingue las dos situaciones. Lo mismo pasa si se excita con el electrodo provocando una reacción de movimiento. El sujeto sabe perfectamente que no es él el que *se* ha movido, sino que *lo* han movido "desde fuera". Penfield no cree, a consecuencia de estas experiencias, que sean posibles "lavados de cerebro" absolutos si el sujeto no presta su asentimiento. El "alma" humana mantiene su independencia, siquiera indirecta, del "cuerpo"[35].

Las relaciones entre cuerpo y alma en el pensamiento tomista

Ante todo no se trata aquí de relaciones entre mente y cerebro. Hay que abandonar en esto decididamente la tradición cartesiana, lo mismo que la empirista. Nada digamos, por cierto, de los monismos materialistas o idealistas. De lo que se trata es de comprender a este compuesto de cuerpo y alma que es el hombre.

Veamos cuál es el marco teórico antropológico en que se mueve el tomismo, que puede ofrecer una base segura en la tarea que nos proponía Eccles sobre "the nature of man" (p. 286).

Como lo que nos proponemos con el presente trabajo es rescatar una tradición que corre el riesgo de perderse, actualizándola en la medida de nuestras posibilidades, vamos a recurrir a un olvidado expositor de la antropología de la Escuela, el P. Manuel Barbado. Tal el marco teórico prometido[36].

No es fácil a una mentalidad moderna concebir lo que se quiere significar cuando se habla de la unión de una materia y una forma para originar un ente cualquiera. Esta unión es tan íntima que la materia lo es en función de la forma y ésta porque informa una materia. La forma es un principio activo interno de organización. Materia y forma son causas esenciales del ser y son recíprocamente causas. No se entiende una sino en función de la otra.

Hay dos tipos de formas, sustanciales y accidentales. La forma sustancial da el ser al ente y las accidentales sus cualida-

[35] Cf. las opiniones de Penfield en la interesante encuesta de Vintila Horia, *Viaje a los centros de la tierra*, op. cit., Cap. I, p. 8, con la cit. de la obra de Penfield.

[36] *Estudios de Psicología Experimental*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, T. I., (pp. 635 y ss.).

des. El alma humana, para el tomismo, es una forma sustancial incompleta que recibe de su unión con el cuerpo su complemento sustancial. He ahí *el fin* de la unión del alma con el cuerpo: Aquélla lo necesita para poder ejercer normalmente sus operaciones, y en el caso del hombre, su operación característica, *que es el entender*. He aquí definida por el fin la unión de alma y cuerpo. Conocemos que el alma es una sustancia específicamente incompleta porque no puede obrar sin la ayuda del cuerpo.

El alma se une al cuerpo, pues, para que éste le suministre lo que necesita para que trabaje el entendimiento, actividad suprema que distingue al hombre de los otros animales. Ahora bien, para que el entendimiento humano pueda realizar su operación propia es necesario que diversas facultades orgánicas colaboren presentando al entendimiento lo que éste necesita para entender. La perfección de estas facultades orgánicas debe ser muy grande para que puedan cumplir con tal misión. Para el tomismo sólo el entendimiento y la voluntad son facultades *anorgánicas*, es decir que sólo indirectamente necesitan del cuerpo para realizar su operación propia, pero todas las demás operaciones, incluso aquéllas tan elevadas por su perfección como son la memoria, la imaginación, etc., son facultades *orgánicas*, producto de la colaboración en un solo acto vital inmanente de una causa material y otra psíquica. Pero sus productos son necesarios al alma intelectiva para ejercer la intelección.

Es así entonces que la función sensitiva en general (la de los sentidos internos y externos según los entiende el tomismo; recuérdese que sentidos internos son los nombrados, como la memoria, la imaginación, el sensorio común y la cogitativa)[37] constituye la función principal del organismo.

Ahora bien, ¿quién prepara al cuerpo para ejercer tan altas funciones? El hilemorfismo se hace de nuevo presente: Es la propia alma la que prepara los órganos de que ha menester para sus operaciones y los provee de las cualidades necesarias para ejecutarlas. No hay, pues, un "cerebro" trabajando interconectado con una "mente", sino un organismo que lleva inviscerado un principio vital formal que lo hace ser, desde dentro, lo que es.

Es interesante cómo concebía esto Tomás de Aquino, porque no va en contra de los resultados de la genética y la embriología actuales. El Aquinate distinguía en el organismo dos cosas: a) La estructura y disposición material de los órganos; b) Las energías o cualidades de que están dotados y mediante las cuales ejercen sus operaciones. En cuanto a lo primero, la estructura

[37] En el Cap. IV tocaremos este tema.

del cuerpo ha sido preparada y organizada por el alma pero no por aquella alma individual que se encuentra en aquel cuerpo, sino por el alma de los padres, que ha comunicado al semen (en realidad al óvulo fecundado) una *energía formativa,* que hoy llamaríamos morfogenética, la cual persevera en el embrión a través de todos los cambios que en él se verifican, y va modelando los órganos en conformidad con los fines a que están destinados (Barbado, op. cit., p. 641). Esto hace que el cuerpo posea desde el momento de la fecundación una aptitud diferencial de recibir un alma, aptitud que le ha sido legada genéticamente por el alma de los padres al embrión. Esta aptitud diferencial de los cuerpos para recibir un alma hace que el alma que lo informará sea más o menos perfecta según el cuerpo al que está destinado. Almas y cuerpos son, pues, diferentes en cada hombre, diferentes en aptitudes y perfecciones. Cada hombre es inédito. Y al mismo tiempo es genéticamente condicionado por el cuerpo y el alma de los progenitores [38]. Así, pues, para el Aquinate la organización estructural del cuerpo humano tiene dos causas eficientes: Una inmediata, que es la energía formativa, y otra mediata, que es el alma del padre (de los padres diríamos hoy). Así entiende él la frase de Aristóteles de que *el alma es causa eficiente del cuerpo* (recordemos al pasar aquella otra intuición del Estagirita, de que alma es como el *fin* del cuerpo).

Pero queda por explicar el punto b), que atañe a la procedencia de la potencia operativa mediante la cual cada órgano ejerce sus funciones específicas. El Santo Doctor sostiene que procede solamente del alma espiritual que informa todo el organismo y da a cada parte la virtud apropiada según su estructura y funciones. Es decir, en síntesis, *todas las actividades del compuesto humano proceden de la forma sustancial,* que es siempre única. Estamos muy lejos del dualismo de Eccles. El alma o la "mente" no es una especie de motor sutil del cuerpo (o cerebro). Es un principio inmanente, dinámico y teleológico. Por cierto que estamos más cerca del vitalismo de Driesch que del mecanicismo que toma como modelo científico Eccles. El alma humana —y he aquí la tesis central de la antropología tomista— se une sustancialmente con la materia [39]. Está asumida esta última por

[38] "Las energías que modelan el cuerpo del embrión proceden del alma de los genitores; y es claro que según sea el alma, así serán las energías que de ella dimanen, y así serán los efectos que en el embrión produzcan", dice el P. M. Barbado O. P. en uno de sus *Estudios de Psicología Experimental,* op. cit., T. II, p. 607. Véase toda la discusión.

[39] Popper, en la obra en que es co-autor con Eccles, ya citada, niega obviamente sentido a la noción de sustancia o esencia y afirma que la realidad material "posee la naturaleza de un proceso dado que se puede convertir en otros procesos tales como la luz y, por supuesto, movimiento y calor". "Se podría decir, pues, que los resultados de la física moderna

aquélla desde dentro, intrínsecamente. Y esto nos vuelve al principio de la *asunción eminente* que tratamos en el capítulo anterior y que tan fecundo nos pareció para comprender el fenómeno humano. Cuanto más noble o superior es la forma tanto más domina a la materia corporal. Por eso "Corpus non continet animam, imo magis anima continet corpus... Animae est continere et regere", cita el P. Barbado (ibid., p. 645)[40].

Para redondear esto y aunque quede todavía en cierta penumbra, digamos que para el tomismo el principio de atribución de todas las acciones humanas es la *persona* (de la que no hemos tratado); ahora bien, el principio remoto es el alma y los principios próximos son las *potencias*, de las que tampoco hablaremos aquí[41].

¿El cuerpo es una máquina?

Es común oír esta afirmación. Sir John Eccles la hace, como vimos, y no es una boutade, es más bien el convencimiento generalizado entre gran número de científicos. Nosotros no nos extrañamos, porque la vida utiliza procesos que son descriptibles en términos mecánicos. El problema es saber si dichos procesos son sólo mecanismos, es decir, *si su interpretación en estos términos los agota.* Nosotros creemos que no, pero hay que demostrarlo de nuevo porque la interpretación mecanística ha avanzado en credibilidad. No podemos seguir repitiendo los argumentos de Hans Driesch, por ejemplo, que fueron formulados cuando la electrónica no era capaz de simular un sistema *homeostático* de comportamiento, es decir una máquina que se adapta a situaciones muy cambiantes y altamente complejas. Un analista de sistemas puede describir el control cerebral sobre el cuerpo en términos electrónicos. Para él el cerebro (y el cuerpo) se comportan como máquinas[42]. El problema surge cuando comprobamos que

---

sugieren que deberíamos abandonar *la idea de una substancia o esencia.* Sugieren que no hay una entidad idéntica a sí misma que persista a lo largo de todos los cambios en el tiempo... que no hay una esencia que sea el duradero soporte o poseedor de las propiedades o cualidades de las cosas". Niega, asimismo, necesidad *a priori* a la idea de substancia. (Op. cit., pp. 7-8).

[40] *De Anima,* L. I, lect. 14.

Persona y Sociedad, Universidad Nacional de San Luis, 1984.

[41] Una bella síntesis sobre el tema de la persona en Wilhensen, F.,

[42] No se trata de una máquina de relojería, sino electrónica. Sin duda ésta permite respuestas adaptativas gracias a "sensores" y respuestas ultra rápidas y muy plásticas. Pero no piensa. Ni tiene auto-presencia o yo. No desarrolla una subjetividad. De todos modos véase Beishon, J. y G. Peters Ed., *Systems Behaviour,* Londres, N. York, The Open University Press by Harper and Row Publ., 2ª ed., 1976. Esta obra y la citada de Popper convencerá de que los argumentos materialistas deben ser revisados, mejor

sobre el cerebro puede actuar la conciencia o yo y controlarlo a su vez. Esta fuerza extra-cerebral, pero que se traduce en efectos físicos (bio-eléctricos, bioquímicos) ¿es o no es física? El materialismo, aun atenuado y expresado en forma de dualismo (tal parece ser el caso de Eccles y Popper), deja sin resolver el verdadero problema que plantean la aparición del yo y su conciencia [43]. Por ejemplo, el hecho de la auto-identidad del yo, el asombro de que yo sea yo, la aparición de la conciencia y la voluntad inteligente o libre. Resulta difícil creer que estas cosas no causen un profundo asombro. A Popper le parece irrelevante la subsistencia del yo después de la muerte. No ve "razones para creer en un alma inmortal o en una substancia psíquica que exista independiente del cuerpo". (Op. cit., p. 164).

En otra parte del libro [44] Popper se remite a la opinión de alguien para quien la idea de subsistir como un yo después de la muerte no provoca "deseo alguno". Paradójicamente la eterna inquietud del hombre por el más allá vuelta irrelevante. La cita que a nuestro autor le parece muy bien es ésta: "No tengo deseo alguno de inmortalidad personal; en realidad, yo diría que un mundo en el que mi ego fuese un adorno permanente sería bastante pobre".

En contra, Pierre Chaunu opina que es cuando aparece en el horizonte humano el más allá que hay hombre [45].

La impresión que nos dan las especulaciones de Popper en esta obra casi diríamos que es la de una inteligencia (bastante potente, por lo demás) que renuncia a explicarse a sí misma. Porque no encontrar nada "sustantivo" en el Yo es al fin de cuentas renunciar a esa explicación. Para ser una obra dedicada al Yo y su Cerebro, aquél queda reducido a bastante poco.

Al fin parece que la cultura occidental tal vez nació el día en que Sócrates, antes de morir, discutía sin zozobra pero apasionadamente respecto del que parece ser el gran problema del hombre: Su subsistencia individual más allá de la muerte. Y

---

expuestos y vueltos a refutar. (Digamos, al pasar, que Popper llega a dudar si algún día los cerebros electrónicos no serán capaces de generar un yo autoconciente, una subjetividad, duda que revela una incomprensión profunda de este hecho espiritual).

[43] Una excelente refutación del materialismo en el materialista Jean Paul Sartre, *Materialismo y Revolución*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

[44] Op. cit., p. 114.

[45] Con el problema del más allá de la muerte aparece la tumba y el rito funerario. Es el homo sapiens sapiens, que sabe que va a morir; el hombre metafísico y religioso (Chaunu, P., *Histoire et Décadence*, Paris, Perrin, 1981, pp. 36 y ss.). En español editado por J. Granica (1983).

esto tiene que ver con la sustancialidad espiritual del Yo. Porque el Yo es auto-presencia, es existir consigo mismo. Que es lo propio del espíritu.

Cuerpo y alma en el animal y en el hombre

Como corolario de lo dicho y a modo de aplicación de los principios enunciados, así como de introducción al tema siguiente, vamos a añadir algunos apéndices al presente capítulo. Primero veamos cómo se relacionan de diversa manera el alma humana y el alma animal con sus cuerpos.

Resulta bastante claro en un ejemplo tomado de la psicofisiología de las emociones. Estas, en el animal, ponen en actividad los dinamismos propios de su naturaleza animal, es decir, los instintos. Y esto de un modo *necesario*. En el hombre esta conexión no se da de un modo necesario, sino que la actividad de los dinamismos instintivos depende de un poder superior, la voluntad racional. Del tema nos ocuparemos más detenidamente en capítulos siguientes. Ahora interesa destacar, en la psicofisiología de las emociones, aquello que diferencia al hombre del animal y por lo tanto la distinta relación entre cuerpo y alma en uno y otro. Porque también podemos hablar de "alma" en el animal, un alma que no es espiritual, y por lo tanto cuya unión con el cuerpo es diferente. En el alma animal ésta no posee la sustancialidad sino en la medida de su unión con el cuerpo; no es el caso del alma humana que de alguna manera trasciende al cuerpo. Sus funciones superiores no dependen de manera directa de los órganos corporales. Y si bien es natural al alma humana estar unida a un cuerpo, la sustancialidad del compuesto proviene de ella (y así puede ser por ella conservada al separarse del cuerpo). Algo de esto se refleja cuando analizamos la vida afectiva del animal y del hombre.

Para el animal es completamente imposible experimentar una actividad fisiológica propia de un estado emocional sin que al mismo tiempo experimente la emoción misma, como advierte Ubeda Purkiss [46]. El hombre, en cambio, puede padecer la actividad fisiológica que habitualmente acompaña a una emoción, *sin sentirla*. "Las glándulas suprarrenales pueden ser activadas en su secreción sin ir acompañadas de una sensación de temor en los sujetos; la glándula tiroides puede segregar sus hormonas sin que se sigan los correspondientes movimientos de audacia, impaciencia o ira; la actividad de las glándulas gonadas puede darse sin un impulso del apetito sexual... Los pacientes, después de

[46] Introducción al Tratado de las Pasiones de la Suma Teológica, ed. BAC, Madrid, 1954, T. IV, p. 603.

haber sido inyectados con una dosis elevada de adrenalina, mostraron toda la sintomatología *vegetativa* de las emociones —temblor de manos, opresión precordial, abundantes lágrimas, sudoración, etc.— sin que al mismo tiempo experimentasen las reacciones psíquicas que deberían corresponder a tales fenómenos vegetativos. Estos pacientes dan testimonio de su experiencia con frases como éstas: "Siento como si fuera a estar asustado"; "como si fuera a moverme"; "como si fuera a llorar sin saber por qué"; "como si fuera a experimentar una sensación de miedo, aunque me encuentro tranquilo" [47]. Es decir, la conexión *necesaria* que encontramos en el animal entre estado fisiológico y experiencia psíquica emocional, en el hombre no es *determinística*. Pero a la inversa, el hombre puede producir *voluntariamente* una emoción y entonces sí se da necesariamente la actividad fisiológica correspondiente. Por ejemplo, puedo enfadarme y aun estimular mi cólera y dejarme llevar por ella... o dominarla. El animal no goza de esta libertad; su cuerpo y su alma, su experiencia fisiológica y su vivencia psíquica emocional no dependen de él, obedecen a las leyes de su naturaleza, que, en este caso, llamamos instinto.

La pregunta que obviamente se hará el lector es cuáles son los límites de esa libertad humana. Problema complejo y lleno de matices, en el que juegan no sólo las fuerzas de las potencias superiores (las virtudes, por ejemplo, de los antiguos), sino la situación orgánica y sus interacciones, como hemos visto en este capítulo y podremos ahondar en los próximos. La facultad puente que comanda en el hombre el proceso afectivo y responde a la voluntad, quedando como a la expectativa de lo que ésta resuelva, es la *cogitativa*, protagonista de próximos temas.

Las relaciones alma-cuerpo y la salud del hombre

Cuerpo y alma guardan una cierta tensión o contrariedad de naturaleza, como hemos dicho ya, y no solamente, como puede creer un cristiano, por consecuencia del desorden introducido en la naturaleza por el pecado. Adán, antes del pecado, no hubiera gozado de un equilibrio perfecto sino hubiera sido elevado a una condición sobrenatural y dotado de dones preternaturales.

Por otro lado ya dijimos que el alma de cada hombre tiene virtualidades de potencial diferencial. Cada alma es más o menos perfecta. Y lo es en función del cuerpo al que viene a informar. El cuerpo posee una aptitud diferencial de recibir un alma. Esta

[47] Ubeda, op. cit., ibid., Allí recuerda las clásicas experiencias de Marañón, G., *Contribution a l'étude de l'action émotive de l'adrenaline*, Rev. Franc. d'Endocrinologie, Paris, 1924, p. 301-335.

aptitud se la transmiten las almas de los padres al embrión genéticamente. Hay, pues, almas y cuerpos diferencialmente aptos o perfectos.

En este marco podemos decir que la salud humana proviene tanto de la energía psíquica como de la perfección corpórea, y ambas son interdependientes. Una depresión nerviosa no es sólo una enfermedad cerebro-endocrina. Es también psíquica y, aun, intelecto-volitiva. No conocemos los procesos concretos que se dan en ella. Lo que es seguro es que el restablecimiento del equilibrio depende tanto de la energía psíquica como del cuerpo. Por eso no basta a veces con los psicofármacos para sacar a alguien de una depresión o crisis nerviosa. No basta la acción sobre los órganos corpóreos para establecer la salud psíquica.

El "caso" debe ser tratado, en lo posible, desde todos los accesos: corpóreo, psíquico-espiritual y, aun, sobrenatural. Esto no quiere decir que muchas veces el equilibrio no se restablezca por la acción sobre uno solo de esos niveles. Ellos son interdependientes.

Contrariedad de las dos naturalezas en el hombre

El conflicto humano entre espíritu y cuerpo, entre espíritu y carne o entre espíritu y vida, como lo ha llamado Gustave Thibon [48] es seguramente el centro de la tragedia de este ser dotado de dos naturalezas, que, no obstante, constituyen una sola sustancia. Lo repetimos, no aludimos sólo a la lucha entre el bien y el mal en el corazón humano. Este es otro conflicto. Estamos refiriéndonos a la constitución misma de un ente celeste y terreno como lo veía Platón. Y plantearse tal problema es tener que admitir que entre las naturaleza material y espiritual del hombre existe una cierta contrariedad, como no tiene empacho en decir Santo Tomás a pesar de su decidida posición antropológica anti-dualista. Hemos citado ya en el primer capítulo algunos textos tomistas. Si nos remontáramos a Aristóteles nos hallaríamos con sus dudas y hesitaciones respecto del papel y la posición del "nous" en el hombre [49]. Santo Tomás apunta varias veces, desde distintos ángulos, a las consecuencias que esta dualidad de naturalezas tiene para el hombre. Así afirma que las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles, es decir, para nosotros, seres humanos "sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia" [50]. También hará notar que el

[48] *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 4ta, Ed., 1965.
[49] *De Anima*, III, C. 4; Metafísica, XII 3, 107 a 25-30.
[50] Summa Theol., 1-2 q. 31 a-5 Resp.

hombre tiene una mejor disposición para recibir los deleites corporales que los espirituales [51]. Y, por último, casi como una anticipación de lo que piensa el hedonismo moderno, llega a afirmar que "el amor de sí mismo se mantiene más duraderamente que el amor a otro..." y "el sentimiento de lo presente obra con más intensidad que la memoria de lo pasado," [52].

Temporalidad y corporalidad son dos "existenciales" del ser humano, si así se nos permite expresarnos. La condición humana, el *Dasein* de los existencialistas, lo convierte en un ser misterioso, paradójico incluso. Como si de esencia misma brotara el drama fundamental que lo aqueja. No sólo aquel que surge de su inclinación al mal que convierte su destino en tragedia. Sino el ser un "mixto", un compuesto de espíritu y cuerpo que oscila en los lindes de dos mundos. Una verdadera antropología no podrá desentenderse de este drama, aunque, refugiándose en un monismo imposible, niegue la realidad de las dos naturalezas en el hombre. El hilemorfismo que profesamos no nos debe hacer olvidar tampoco a nosotros la tensión esencial de las dos naturalezas.

ABELARDO PITHOD

51 Ibid., q. 31.
52 Ibid., q. 38 a. 1 ad 3 um.

MONSEÑOR DON ANTONIO CORSO

Nació el 1/IV/1916 en San Ramón, Uruguay, hijo de don Antonio Corso y doña Ana Rosa Crispino, fundadores de una ejemplar familia cristiana.

Inició sus estudios eclesiásticos en el Seminario Interdiocesano de Montevideo y pasó a la Universidad Gregoriana de Roma donde se licenció en Derecho Canónico. Ordenado allí sacerdote el 29/X/1939, regresó a la Patria.

Teniente Cura de Rocha; Cura Párroco en Rincón del Cerro; Profesor en el Seminario; Párroco del Cordón; Obispo Auxiliar de Montevideo; fundador de la Legión de María en el Uruguay; nombrado por la Santa Sede, Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de Montevideo.

Pasó en 1966 a ser el Primer Obispo de la nueva Diócesis "Maldonado - Punta del Este".

En difíciles períodos de conflictos pastorales y doctrinales, supo defender la integridad de la Fe Católica en todos los detalles, con celo y sana teología. Defendió su Diócesis de las corrientes disolventes que agreden desde dentro, la sacralidad y dignidad de las tradiciones católicas.

Se destacó en denunciar proféticamente la infiltración del comunismo dentro de ciertos sectores católicos, mediante su Carta Pastoral de 1966, anticipándose a la reciente denuncia formulada por la Santa Sede. Monseñor Corso sigue clamando: *"Cuidaos de la levadura del marxismo"*.

Vivió pobre, rodeado de los pobres y todo lo que usó para facilitar su apostolado, ha pasado a integrar el patrimonio de la comunidad católica de Maldonado. Allí fue un Párroco más y su obsesión eran los barrios humildes donde propició la fundación de capillas y la presencia caritativa de la Iglesia; golpeó a la puerta de todas las congregaciones religiosas para dotar de sacerdotes fieles para los más pobres de Maldonado.

Denunció las herejías pero fue benévolo y misericordioso con el hijo pródigo arrepentido, sentándolo a su Mesa.

En el día de la Anunciación de 1985 pronunció su "fiat" postrero.

LOS CUERPOS INTERMEDIOS

I. INTRODUCCION

El tema de los cuerpos intermedios se ubica dentro del tema mayor de la sociedad humana.

Debemos hacer algunas precisiones con respecto a la sociedad humana, las cuales se aplican también a los cuerpos intermedios.

La sociedad humana es medio y no fin del hombre; no ha sido instituida por la naturaleza para que el hombre la busque como fin último, sino para que en ella y a través de ella posea los medios eficaces para su propia perfección. Por lo tanto, dice el Papa Pío XII: "Toda actividad social es subsidiaria y debe servir de sostén a los miembros del cuerpo social y no destruirlos y absorberlos (*elevatezza*)".

La vida humana se desarrolla en el marco de la sociedad política, pero el hombre no existe aislado en ella, y el desarrollo y desenvolvimiento pleno de su personalidad y de sus facultades individuales y sociales depende de un sinnúmero de instituciones en las cuales se va insertando desde su nacimiento.

De todas las instituciones humanas, tres son necesarias y sólo dos perfectas. Las necesarias, sin las cuales la vida humana y la felicidad definitiva no serían posibles, son la familia, el Estado y la Iglesia. Las perfectas, que poseen en sí mismas todos los medios necesarios para alcanzar su propio fin, son la Iglesia y el Estado.

Los cuerpos intermedios son los diversos grupos sociales en los que se forma y completa la personalidad, y que están situados entre el Estado por un lado y la familia o el individuo por el otro, según los casos. Algunos autores ubican a los cuerpos intermedios entre el Estado y la familia, otro entre el Estado y el individuo.

Estos grupos se constituyen espontánea o deliberadamente según su afinidad y complementariedad, y son de diferente naturaleza según la función social que están llamados a desempeñar.

Podemos ubicar estos grupos intermedios en distintos planos de acuerdo con su función:

a) *Plano local*: Aldea, barrio, municipio o región.

b) *Plano socio-económico*: Sindicato, Asociación Profesional, Gremio.

c) *Plano cultural o educativo*: Escuela, Colegio, Universidad.

También puede haber grupos recreativos o de otra índole, pero los primeros son los fundamentales.

El tema de los cuerpos intermedios es de capital importancia para una concepción cristiana de una sociedad política, y está estrechamente vinculado a los siguientes temas: el desarrollo de la persona humana, la libertad y la responsabilidad, el principio de subsidiariedad, la organización socioeconómica de la sociedad, la paz social y la estabilidad de la sociedad política, la representación política y la despersonalización de la sociedad de masas.

Desdichadamente, por lo general no se tiene una idea clara del papel de los cuerpos intermedios, con el consiguiente trastorno que padece la vida política en los aspectos antes mencionados.

Para desarrollar el tema de los cuerpos intermedios, dando respuesta al mismo tiempo a los hechos relacionados con el asunto, vamos a seguir el siguiente plan. En primer lugar, trataremos de hacer una breve síntesis de la evolución histórica de los cuerpos intermedios y, en segundo término, subrayaremos los puntos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia que tienen vigencia en este aspecto.

II. EVOLUCION HISTORICA DE LOS CUERPOS INTERMEDIOS

1. Antecedentes

Podemos citar varios antecedentes remotos. En todas las civilizaciones antiguas hubo agrupaciones de aldeas, en el plano local, o de profesiones. En la India y en Egipto existieron organizaciones profesionales de artesanos. A medida que nos acercamos a Occidente, estos reflejos de cuerpos intermedios se van pareciendo más a lo que serían más tarde. Por ejemplo los griegos,

bajo Solón, reglamentaron leyes ordenando los grupos sociales. En Roma los cuerpos intermedios tienen una forma más orgánica. Numa Pompilio, uno de los principales reyes de la antigüedad romana, para suplir y tratar de superar los conflictos existentes entre romanos y sabinos —que primitivamente eran grupos étnicos y luego partidos—, decidió reorganizar la vida social de Roma y creó los *Colegia artificum* (los colegios de artesanos), juntando en cada uno a artesanos romanos y sabinos para que los intereses profesionales y concretos de la sociedad uniesen, y así superasen las antiguas rivalidades. Bajo la República y el Imperio los cuerpos intermedios progresaron más. El primer estatuto es de la época de Augusto, la famosa ley Julia, que es como la piedra fundamental o principal antecedente de esto. Luego, bajo la época del Dominado, el emperador Alejandro Severo les dio participación en la cosa pública. Estos son los antecedentes que podemos citar. Pero los cuerpos intermedios, tal como nosotros los consideramos y nos interesan ahora, nacen o son una creación de la sociedad cristiana, del siglo cristiano.

2. Los cuerpos intermedios y la sociedad cristiana

Los cuerpos intermedios a los que me voy a referir tienen dos características principales: son libres y representativos.

Surgen luego de la caída del Imperio Romano, y sobre los esqueletos de estas reliquias anteriores. En el momento de su derrumbe, el Imperio Romano era muy centralizado y burocrático, ningún artesano podía cambiar de oficio, todo estaba controlado por el Estado y, además, fuera del Imperio estaban las tribus bárbaras que no tenían otra ley que la de la sangre o la del clan.

Se produce entonces la caída o derrumbe del Imperio Romano, y la sociedad, que esperaba todo del Estado, queda totalmente indefensa y con necesidades de todo tipo. Es así que desde la base misma de la sociedad (y esto es lo original) se van produciendo asociaciones, relaciones humanas, para ir dando respuesta a las diferentes necesidades que surgían.

Las primeras sociedades son de tipo local. Los campesinos, que vivían dispersos cada uno en su campo, se reúnen en aldeas para estar más protegidos. Este es el germen de los primeros municipios. También comienzan a asociarse los artesanos, ya no esclavizados o sometidos a una burocracia rigurosa, como si estuvieran bajo un orden rígidamente estatista, sino en forma más libre y espontánea. La que llevaba la avanzada en todo esto era, naturalmente, la Iglesia. Los primeros en asociarse son los cristianos. Primero se fortalece el individuo en su personalidad; necesi-

tan desvincularse de la sociedad corrompida que se derrumbaba, y huyen al desierto. Es decir que hay un momento de soledad, pero luego observaron que no podían desarrollar su personalidad en el aislamiento, que es más perfecta la vida en comunidad y, en consecuencia, empiezan a reunirse en comunidades cristianas; son los primeros monasterios.

Los monasterios se dan reglas —aceptan las de un Santo—, y se organizan en base a sistemas de autoridad, no de poder. Es distinto el poder de la autoridad. La autoridad tiene una raíz latina que significa hacer crecer. De manera que se reúnen en torno a una persona que los hacía crecer que, generalmente, era un santo o un ermitaño. Por consiguiente, el mando resultaba una cosa natural, porque el ser humano está más dispuesto a imitar que a obedecer, y las personas con autoridad moral son imitables. Es así que la sociedad va resucitando, fundada más en la autoridad que en vínculos compulsivos. Copiando estas normas que se daban los monjes, se organizan también los gremios y las sociedades. Los monjes se gobernaban por capítulos y tenían pocas reglas, pero esenciales. Esa va a ser también la forma de los primitivos fueros.

Esta sociedad, que al principio estaba en la indigencia y en la indefensión, a medida que se va dando respuesta a las distintas necesidades, va adquiriendo más libertad porque puede hacer más cosas. Hay dos conceptos que siempre están vinculados: el de la libertad y el de la responsabilidad. La responsabilidad es el precio que tenemos que pagar por la libertad. Responsabilidad viene, justamente, de responder, de dar respuesta. Esos organismos eran libres porque eran responsables, porque habían dado respuesta a sus necesidades. Por supuesto, existía lo que hoy llamaríamos Estado, pero no era lo que en la actualidad entendemos por tal. El Estado era un poder real muy débil que sólo se dedicaba a las cuestiones de defensa y de justicia; el poder estaba en manos del rey, pero la autoridad estaba en el resto de la sociedad, en todos estos grupos intermedios que se iban creando.

El hombre nació libre, fue creado libre por Dios; su ley natural es ser racional y ser libre. El respeto a la dignidad humana consiste precisamente en el respeto de su libertad y de su racionalidad. Pero cuando el hombre se equivoca, no quiere hacer frente a la responsabilidad, que es la moneda con la cual debe pagar su libertad.

La libertad entonces resulta incómoda y es nuestra tentación ejercerla sin responder, sin pagar su precio. Sin embargo, esto puede durar sólo por poco tiempo; si uno no asume la responsabilidad, la libertad termina perdiéndose.

Los organismos que se constituyeron en los cuerpos intermedios fueron los siguientes:

a) *Los de carácter local*: Las familias se reunieron en aldeas y éstas se constituyeron en municipios. Cada municipio tenía su ley particular, su fuero, una especie de constitución propia. Estas constituciones tenían una gran variedad. Existían desde verdaderas repúblicas hasta pequeños municipios consolidados en torno a un señor feudal. Para protegerse estos municipios se reunían en sociedades mayores: la región que, también, tenía sus fueros. De esta manera se iban integrando en unidades cada vez mayores hasta conformar los grandes reinos. Pero el rey debía gobernar en cada lugar de acuerdo al fuero de cada sitio. El rey de España en esta época del cristianismo no era el rey de España sino el rey de Navarra, de Aragón, de Castilla, y tenía que gobernar de acuerdo con las leyes de Aragón, de Navarra, de León o del reino que fuese. Eran reyes si respetaban estos fueros, estas leyes, de lo contrario, no podían serlo. "Si hicieres justicia serás rey y si no, no serás rey" era una de las condiciones que se imponía a los reyes.

b) *Las profesiones*: Estaban organizadas en gremios, semillas remotas de los actuales sindicatos; sin embargo, tenían grandes diferencias con éstos. Los gremios eran unas corporaciones de artes y oficios impregnadas de fraternidad evangélica. En un primer momento, eran cofradías religiosas imbuidas del espíritu cristiano de la época, que se ponían bajo la advocación de un santo y servían para la ayuda mutua. Asimismo, tenían un tesoro que, como no existía la idea de persona jurídica, era patrimonio del Santo Patrono (San Isidro para los labradores, Santa Cecilia para los artistas de la música, etc.), y con este tesoro, que salía de la contribución de todos, atendían los problemas sociales: los huérfanos, las viudas, los enfermos. También se reunían para promover y defender sus intereses comunes y para disciplinar la acción de sus miembros.

Los gremios se organizaban jerárquicamente siguiendo el modelo de la Iglesia Católica. Había una serie de grados: los maestros, los artesanos, los aprendices. El maestro era quien tenía la autoridad y podía hacer crecer a los demás en el oficio. El que deseaba seguir determinado oficio empezaba a trabajar como aprendiz al lado del maestro, luego ascendía a oficial, y cuando por fin era capaz de hacer una obra original, todo el consejo de maestros aprobaba esa obra, que se llamaba "obra maestra"; podía establecer un taller aparte. Entonces, ya tenía un lugar como un grande del gremio.

Estos asociaciones profesionales atendían las necesidades del consumo de la ciudad donde estaban instaladas. Por ejemplo, el

gremio de los zapateros calculaba los zapatos que necesitaba la ciudad y regulaba la oferta de acuerdo con el consumo. Es decir que no trataban de incrementar el consumo de acuerdo con la producción —como se hace en la actualidad—, sino que producían según las necesidades. Además, establecían cupos para cada artesano, regulaban los precios, disponían las normas de calidad —un artesano que producía bienes de inferior calidad era expulsado del gremio—, reprimían la especulación, fijaban horarios y jornadas justas, y penaban a los deshonestos.

Dentro de este orden social, había relaciones intergremios mediante las cuales se establecía el precio no en base a la anarquía del mercado sino de acuerdo con la idea del *justo precio.* Nadie era muy rico porque estaba limitado, pero tampoco nadie era muy pobre. Se conseguía un régimen de libertad que, como todo derecho, termina donde empieza el del otro. Estas organizaciones eran justamente para establecer eso: el principio del derecho del otro como mejor salvaguardia del propio derecho y de la propia libertad.

c) *La educación* también estaba organizada jerárquicamente, desde la escuela de la aldea hasta la Universidad.

La Universidad es una institución creada por la Iglesia. En los pueblos antiguos había maestros y academias, pero esto de reunir toda la ciencia en un solo sitio, en una comunidad de vida de profesores y alumnos para buscar la verdad, es un *invento cristiano.*

El Estado ayudaba a fundar la Universidad, pero fundar significaba darle los medios materiales para que fuera independiente. Le daba tierras; de las cuales la Universidad vivía, y protegía o destacaba a los maestros principales. Sin embargo la Universidad se autogobernaba, tenía un prestigio enorme. Lo que hoy llamamos la opinión pública —que muchas veces es anárquica y prefabricada—, en ese momento de la historia estaba constituida por la Universidad. Asimismo, ésta manejaba su propio patrimonio.

d) *La Iglesia* misma era subsidiaria y estaba organizada en parroquias, en diócesis; era también, una jerarquía de instituciones menores ordenadas a las mayores, que las protegían, hasta llegar a la Iglesia Universal. Sucedía lo mismo con las órdenes religiosas. Estas tenían patrimonios que eran de la Iglesia, lo que no quiere decir que eran del clero ni de la jerarquía, sino de la comunidad. Iglesia significa asamblea. Estos bienes que poseían las comunidades —los monasterios, las parroquias— se dividían en cuatro partes: una era para los pobres, otra para el sostenimiento del clero, otra para las obras de la Iglesia —hos-

pítales, escuelas—, y otra para la manutención del gobierno eclesiástico del obispo. Había, pues, patrimonios intermedios entre el individual y el estatal.

Dice Wilhelmsen: "La libertad occidental nació cuando los pueblos europeos espontáneamente —esto es lo fundamental— y sin ningún mandamiento desde arriba, organizaron su propia vida social y corporativa alrededor de una red de organismos que engarzaban todas las dimensiones de la existencia humana".

Entonces, habiendo partido el hombre de la indigencia producida por el derrumbe del Imperio Romano, se insertaba en la sociedad gradualmente, a través de la escuela, el oficio, el municipio, la Iglesia, la parroquia, la diócesis; no iba a parar de golpe a una sociedad de masas donde se encontraba indefenso. Todos estos cuerpos lo ayudaban a crecer, a desarrollar su personalidad, y le aseguraban, en cierta forma, su libertad. Los reyes reinaban y gobernaban según los fueros y estaban limitados por ellos.

En este desarrollo de pluralidad de instituciones autónomas, el hombre occidental encontraba la libertad política. Existía una división de poderes; por un lado estaba el poder religioso y, por el otro, el poder político.

En realidad, el religioso era más autoridad que poder, y era el que enseñaba y difundía la verdad, el deber ser de las cosas. A través de las universidades, que eran creación eclesiástica, se predicaba especialmente esto.

El poder político era el que, dentro de la línea del deber ser, hacía lo que se podía hacer. La ciencia moral, la religión, nos enseña lo que debe ser; el político, dentro de lo que debe ser, hace lo que puede. Es un poco un arte de lo posible dentro de lo que se debe hacer.

No era el rey quien establecía lo que se debía hacer. Cuando había un hecho nuevo que lo desconcertaba consultaba en general a la Universidad. La Universidad era la opinión pública, que ahora es el cuarto poder y suele estar en manos de irresponsables; en ese momento estaba constituida por la opinión científica. La expedición de Colón es un hecho interesante para analizar y ver cómo se procedía. La reina de Castilla consultó a la Universidad de Salamanca diciendo: "Acá hay un señor que me presenta un proyecto para ir a Japón dando la vuelta al mundo por el otro lado y acompaña su pedido con una serie de datos empíricos". La Universidad de Salamanca respondió (ésta fue la realidad, aunque la historieta cuente otra cosa) lo siguiente: "El mundo es redondo, como se sabe desde la época de los griegos. Teóricamente se puede ir a Japón navegando hacia el otro

lado; pero el señor Colón se equivoca, Japón queda mucho más distante de lo que él sostiene, de modo que si no hay nada en el medio va a perecer en altamar por falta de alimento". Es así que la reina toma su decisión, con el dato científico dado por la Universidad y con el dato empírico de Colón, en el sentido de que allí debía haber algo, aunque no fuera Japón, de acuerdo con otros datos y mapas que no podían difundirse porque eran secretos. Pero como el poder socioeconómico no estaba en los reyes sino en la sociedad representada por los gremios, y como la Universidad había dicho que Japón quedaba mucho más lejos y los gremios no estaban en disposición de los secretos de Estado, le dijeron que no a la reina, quien no pudo conseguir el dinero. De modo que, según cuenta la anécdota, la reina tuvo que pagar el viaje con su propio patrimonio. Esto nos demuestra cómo se gobernaba en la época y cómo era la situación del poder. La pluralidad de instituciones aseguraba la independencia del hombre.

El poder central estaba limitado, pues sólo cumplía tres funciones: la guerra, la justicia, y el arbitraje en los conflictos.

III. CRISIS SOCIAL. MUERTE DE LOS CUERPOS INTERMEDIOS

1. Causas

Esta situación no duró. Con la fractura de la Cristiandad por la rebelión protestante toda esta situación fue cambiando, los cuerpos intermedios entraron en crisis, y con ellos toda la sociedad.

El protestantismo produjo los siguientes efectos: el Estado absoluto y el individualismo. Entre estos dos extremos —entre los cuales están los cuerpos intermedios— se empezó a establecer primero una alianza y luego una guerra que terminó trastornando a toda la sociedad.

A los reyes no les agradaba esto de que la Iglesia y la Universidad les indicasen el deber ser. Entonces, los príncipes protestantes acapararon el poder religioso, desapareciendo la división entre el poder religioso y el político. En Inglaterra, el rey fue al mismo tiempo jefe de la Iglesia y del Estado. Sus pasiones tergiversarían el deber ser. Si la Iglesia no le autorizaba el divorcio, él, como jefe de ella, autorizaba su propio divorcio. Muchas veces, en la antigua sociedad cristiana no era posible alcanzar el ideal del deber ser, sin embargo servía éste como

una estrella polar que hacía que el navegante no se perdiese. La palabra "gobierno" significa manejar el timón.

De esta manera la sociedad política quedó como un puro voluntarismo de poder, sin norte ni orientación, a excepción de la pasión de los reyes.

Luego de anular el poder religioso, el poder real continuó avanzando, aliado con el individualismo en un primer momento, contra los gremios, que tenían el poder económico, y contra los cuerpos intermedios de carácter local; se fueron avasallando los fueros municipales y regionales, y se fue creando el Estado absoluto. Mientras tanto el protestantismo avanzaba y exacerbaba al mismo tiempo el individualismo.

El protestantismo sostenía que, en realidad, no había libertad o libre albedrío, y que el hombre no se salvaba o condenaba por sus obras y con el auxilio de la Gracia, sino que estaba determinado por Dios, desde antes de su nacimiento, a salvarse o condenarse. Por consiguiente, lo que se debía hacer era buscar signos exteriores que indicasen la voluntad de Dios, y éstos eran: la prosperidad y la acumulación de riqueza. Si uno conseguía acumular muchos bienes materiales y tenía éxito en la vida, era un bendito de Dios. Por el contrario, el pobre era un maldito y, como iba a ser pasto del infierno, podía ser explotado. Aquí ya están dadas las bases —puestas por Inglaterra y los países protestantes, y más tarde aceptadas desgraciadamente en los países católicos— para el resurgimiento de la esclavitud. También se produce la división maniquea de la sociedad: el mal puede ser ubicado en un plano y el bien en otro; malo puede ser el otro reino, mientras el mío es bueno; mala puede ser la otra clase social; malo puede ser el otro partido. Es así que vuelven a existir todas las antiguas divisiones precristianas. San Pablo decía: "en el Cristianismo no hay ni amo ni esclavo, ni griego ni judío". Con la desaparición del verdadero Cristianismo aparecen nuevamente la esclavitud, las guerras raciales y los conflictos sociales.

Todo esto perjudicaba muchísimo a los cuerpos intermedios porque, por ejemplo, el maestro que quería producir más, estaba tradicionalmente limitado por el cupo y, además, le fijaban un precio. Ahora, con la ayuda de los reyes, se iban destruyendo los cuerpos intermedios y llamaron a esto "libertad". El precio, por obra del liberalismo individualista, iba a ser puesto por el mercado, es decir, por la ley de la selva. El trabajo humano era una mercadería, no debía ser fijado de acuerdo con pautas de sensibilidad social. Con esto se rompió toda barrera y fue posible una gran libertad para pocos y una gran miseria para muchos. Porque justamente en el límite del derecho del otro debía fre-

narse mi libertad. Pero roto ese límite, mi libertad podía crecer sin trabas a costa de la libertad que iban perdiendo otros.

Ya bajo el absolutismo borbónico los gremios quedan transformados en momias disecadas, los municipios en meras circunscripciones para recaudar impuestos y, por último, se produce el advenimiento de ciertos individuos —transformados en clase— que se van apropiando de todos estos bienes de los cuerpos intermedios. El rey Enrique VIII saquea todas las propiedades comunitarias de la Iglesia, parroquias y monasterios, y los entrega a sus aliados. Otro tanto ocurre con los príncipes alemanes. En realidad, la protestante fue una extraordinaria y nunca vista revolución de los ricos contra los pobres, los que quedaron en estado miserable. Apareció entonces la cuestión social y la lucha de clases. Estaban, por un lado, los que habían concentrado toda la riqueza y, por el otro, un proletariado —que sólo tiene la prole— cada vez más hambreado, exigente y con gran resentimiento.

La Revolución Francesa agravó esto aún más con la prohibición de los gremios por la ley Le Chapelier, la que en realidad no hizo sino extender su partida de defunción, pues aquéllos ya habían sido asesinados por el absolutismo de los reyes.

Allí comenzó la inconsecuencia: el deseo de una libertad absoluta pero sin responsabilidad. A partir de ese momento, el Estado va a tener la responsabilidad de todo —lo que antes hacían los cuerpos intermedios—, pues se va a hacer cargo de la enseñanza, de la asistencia social, de la salud pública. Por un lado, el liberalismo fortalece a ciertos individuos particulares y, por el otro, sobredimensiona al Estado espantosamente. Con la libertad y la responsabilidad separadas esto no podía durar. Por último, los reyes pagan caro todo su accionar. Los individuos, habiéndose destruido los cuerpos intermedios, y asociados en la clase burguesa, pero con leyes como la de Le Chapelier, que prohibía a los obreros asociarse y tener reuniones de tipo gremial, toman por asalto al Estado, matan al rey, y el Estado, esta herramienta del bien común, queda a merced de los intereses particulares.

Luego aparece otro elemento que terminará por destruir lo que quedaba de los cuerpos intermedios: *la Revolución Industrial.* No nos podemos detener en este punto porque sería larguísimo, pero baste dejar aclarado un error muy frecuente: el de que la Revolución Industrial es la parte buena del capitalismo liberal; la tesis errónea sostiene que si bien el capitalismo liberal dejó, por un lado, toda la cuestión social, por el otro, produjo el maquinismo y la industria. No es así. El advenimiento del maquinismo y del extraordinario avance tecnológico podría haberse dado también

en una sociedad cristiana, con el sistema de los gremios o corporaciones y con respeto al orden municipal. Estos inventos agravaron la situación, porque puestos en manos de estos pocos sectarios que se habían apoderado de la conducción del Estado, sólo empeoraron la cuestión social.

2. Las consecuencias

Las consecuencias de este fenómeno fueron las siguientes:

a) *El centralismo*, que destruyó toda subsidiariedad; b) *el estatismo*, que transformó toda la sociedad, todos los esqueletos vacíos de los cuerpos intermedios, como los municipios, etc., en vastos desiertos burocráticos, c) una *crisis de la representación social*, d) la llamada *lucha de clases;* y, también un remedio peor que la enfermedad, el *socialismo* y el *comunismo*. Frente a estos hechos vino la respuesta de la Iglesia, que es la doctrina social reciente, o sea, la actualización de los principios de siempre, pero frente al nuevo problema de la cuestión social.

IV. LA RESPUESTA DE LA IGLESIA. LA DOCTRINA SOCIAL

Entre los documentos más importantes encontramos la *Rerum Novarum* de León XIII. Para el tema que nos ocupa esta encíclica rescata el derecho de asociación para los pobres y para los trabajadores, que había sido prohibido por la Revolución Francesa. Podían asociarse los empresarios, pero los pobres y los trabajadores no. La Encíclica *Quadragésimo Anno* de Pío XI formula el *principio de subsidiariedad*, que es la clave de toda la doctrina en este punto. Asimismo, contamos con la doctrina de otros de los pontífices: Pío XII; Juan XXIII en *Mater et Magistra*, que retoma el principio de subsidiariedad; Pablo VI, que se preocupa principalmente por el hombre desarraigado de la sociedad moderna y transformado en un grano de arena inerme e indefenso frente a la gran sociedad. Irrumpe el espantoso fenómeno de la soledad, pero no la soledad del campo, que es natural, donde el hombre iba a la aldea y se sentía acompañado —justamente se reunía en aldeas para estar protegido y acompañado—, sino la soledad que uno experimenta en una estación de ferrocarril, la soledad que se siente en medio de la muchedumbre y que es inhumana y monstruosa. Me refiero a todos los fenómenos que se estudian ahora de la "muchedumbre solitaria"; la tremenda miseria que se oculta en las grandes ciudades; esa gente que está desprotegida de todos los vínculos normales; esos edificios de departamentos donde no se conocen los propietarios del piso de arriba con los de abajo, y donde a veces puede morir

una anciana y recién tres días después lo advierten los vecinos por el olor. Este horror de la sociedad moderna, las villas miserias y todo lo que ha creado la Revolución Industrial, según la Doctrina de la Iglesia tendrían su remedio si se volviese a reconstruir el tejido social: la vecindad, el barrio, la asociación profesional; por supuesto con las pautas de siempre: el amor y la unión con el más prójimo, que quiere decir el más próximo, es decir el vecino y el que está en la misma actividad. De esta manera el Papado formula la idea de que el Estado debe devolver a la sociedad lo que le ha venido robando durante cuatro siglos.

1. El principio de la subsidiariedad

El *principio de la subsidiariedad,* formulado en la Encíclica Quadragésimo Anno, pero que si lo buscamos bien está ya en San Pablo, dice lo siguiente: "Así como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social entregar a una sociedad mayor y más elevada lo que puede procurar una asociación menor o inferior". Este principio central lo explica el profesor Sacheri, en su libro "El orden natural", según tres ideas básicas.

1) La primera de ellas es que debe acordarse a los individuos y a los grupos más reducidos todas las funciones y atribuciones que puedan ejercer por su propia iniciativa y competencia.

2) En segundo término, señala que "los grupos de orden superior tienen por razón de ser y como única finalidad la de ayudar a los individuos y a los grupos inferiores supliéndolos en aquello que no pueden realizar por sí mismos. No deben reemplazarlos, absorberlos ni destruirlos".

3) En tercer lugar, dice que "un grupo de orden superior puede y aun debe reemplazar a uno inferior cuando manifiestamente este último no esté en condiciones de cumplir con su función específica. Dicha intervención deberá, al mismo tiempo, crear las condiciones que permitan asumir sus propias funciones al grupo inferior".

Según los dos primeros puntos (que debe dejarse a los individuos todo lo que pueden hacer y que el grupo superior debe ayudar al inferior) es como entiende el liberalismo la subsidiariedad, pues sostiene que debe dejarse a la órbita privada todo lo que se pueda. Por el contrario, el estatismo señala que el Estado debe absorber todo lo posible. La justa superación de esta dicotomía en un nivel superior la dan los tres puntos

conjuntamente considerados; el último de ellos es el que impone la solidaridad del grupo superior.

El principio de subsidiariedad se compone de dos ideas: libertad y solidaridad.

El principlio de subsidiariedad no tiene que ver con la eficacia. Chesterton dice: "Hay muchos hombres que podrían organizar mi casa mejor que yo, pero eso no me quita ni mi libertad ni mi responsabilidad con mi propia casa".

Puede ser que resulte conveniente, para abaratar los costos, suprimir los cuatrocientos mil almaceneros de la Argentina y poner una cadena de supermercados. En un primer momento vamos a lograr un abaratamiento; destruir la subsidiariedad por un momento puede ser eficaz, pero analicemos lo que puede ocurrir si esto se prolonga por un tiempo suficientemente largo. El almacenero individual es libre, a diferencia del empleado dependiente del supermercado; pero, al mismo tiempo, es responsable porque, por ejemplo, si en invierno se le ocurre vender crema para el sol no va a efectuar un buen negocio, debe adecuarse a la realidad del mercado; cada error que cometa con los productos será sancionado por la realidad. Por consiguiente, se adecuará al gusto, a las necesidades, etc., y va a ser una persona responsable. Si suprimimos al almacenero, y él o su hijo se transforma en un empleado de supermercado, pierde su independencia y su responsabilidad. Por supuesto que terminada la hora de trabajo va a cerrar la cortina del supermercado, no le va a importar tanto si la gente roba o no, no va a poder fiar, la relación se va a volver más inhumana y, con el tiempo, estas enormes estructuras terminan siendo deficitarias.

Así es como los gobiernos de tipo estatista absoluto, sobre todo en el trabajo de la tierra, consiguen siempre una cosecha menor. En Rusia, en la época de los zares, cuando se manejaban con elementos muy primitivos, decían: "Si Rusia tiene hambre, el mundo no puede satisfacer a Rusia; pero si el mundo tiene hambre, el trigo de Rusia puede aplacar el hambre del mundo". Ahora, después de la Revolución, continúan comprando el trigo afuera. En realidad, son "milagros". Criticaban a Kruschev porque había conseguido un milagro agrario; sembrar el trigo en Rusia y cosecharlo siempre en Norteamérica. Esto es por la falta de libertad y responsabilidad.

El Estado debe devolver lo que saqueó. En la promoción de los cuerpos intermedios, que deben resurgir, tiene que permitirse la espontaneidad. Si el Estado quiere crear forzosamente cuerpos intermedios, desde arriba y por decreto, nacerá un nuevo totalitarismo. Esto es fundamental para detectar un error muy avanzado y difundido. En la actualidad oímos frecuentemente ataques

al corporativismo como si se tratase de un sistema totalitario. Se hace una falsa división: representación por partidos políticos, igual a democracia y a libertad; representación por corporaciones, igual a totalitarismo. No es así. Los partidos políticos pueden ser vehículos de una representación libre y pueden ser instrumento de opresión totalitaria, como lo son en los países socialistas, con su sistema de partido único. Y las corporaciones pueden ser instrumentos de opresión totalitaria cuando son producto del llamado corporativismo de arriba, y pueden ser vehículos de expresión de la soberanía social del pueblo (no digo soberanía política) cuando se asemejan a aquellos cuerpos autónomos fundados en la antigua sociedad cristiana, también llamados asociaciones profesionales de abajo, que permiten la participación del hombre y su integración en la sociedad.

Desdichadamente, el mundo moderno marcha contra la subsidiariedad, y con ello crea la irresponsabilidad y la falta de libertad; la despersonalización del indviduo actual; la soledad del hombre en medio de la muchedumbre, por falta de estos organismos que lo defienden, amparan y permiten su desarrollo y expresión; la indiferencia. El Papa Paulo VI decía en *Octogésima Adveniens*: "Urge reconstruir a escala de calle, de barrio, o de gran conglomerado, el tejido social, para que el hombre pueda desarrollar las necesidades de su personalidad".

2. Los sindicatos

También hay doctrina clara de la Iglesia con respecto a los sindicatos. La palabra "sindicato" viene del griego y significa asociación para procurar justicia. Se trata de organizaciones o asociaciones constituidas entre los que desempeñan un mismo oficio o profesión para la promoción y defensa con justicia de sus intereses.

Para la Iglesia el sindicato es legítimo, porque ejerce un derecho natural de defensa y de asociación. Es necesario; en la sociedad actual, dice el Papa Juan Pablo II en *Laborem excercens,* es indispensable para defenderse del capitalismo y de las injusticias sociales. Además, sostiene que su acción abarca tres aspectos: el profesional, que se refiere a la defensa de las condiciones de trabajo, los salarios y los intereses gremiales; el social, que es relativo a las condiciones de vida y a la ayuda mutua: obras sociales, mutuales, etc.; y por último, el educativo, que tiene que ver con la elevación moral y cultural de sus miembros.

Juan Pablo II dice que los sindicatos actuales tienen su origen en las corporaciones cristianas medievales, pero se diferencian de ellas porque nacieron de la lucha de los trabajadores para tutelar sus derechos. Sostiene además que no solamente los

trabajadores deben formar sindicatos, sino que también deben asociarse los empresarios, los campesinos y los intelectuales, y que el sindicato no debe ser exponente de la lucha de clases sino de la lucha por la justicia; es decir, luchar por algo, por el bien, no contra algo, cayendo en la tesis marxista de la división o de la realidad descripta como polémica y conflictiva. La ley de la sociedad humana y la ley del universo entero es la del amor y la unión. El trabajo une a los hombres y construye una comunidad. "En esta comunidad —agrega el Papa— deben unirse tanto los que trabajan como los que disponen de los medios de producción y son sus propietarios". De manera que el ideal sería partir de estos sindicatos, que reúnen a obreros por un lado y empresarios por el otro, y efectuar las verdaderas uniones por profesión, donde se junten los que tienen la misma actividad profesional. Todo esto sería una revolución, pero las verdaderas revoluciones son las que vuelven a su origen, al espíritu anterior de concordia.

3. Las asociaciones profesionales

La asociación profesional para la Doctrina Social de la Iglesia es un organismo compuesto por distintos sindicatos —patronales y obreros—, que armonizan sus intereses en orden al bien común —profesional y social—, y ejercen la representación de los derechos de la profesión en la sociedad. La Iglesia pide una reconstrucción de estas antiguas organizaciones profesionales que son las corporaciones. Ahora bien, el término corporación se ha vuelto equívoco porque hubo algunas experiencias totalitarias de corporativismo de arriba; entonces ahora no se habla de corporaciones sino de organizaciones profesionales. Deben tener las siguientes funciones: a) sociales, b) económicas y c) políticas.

a) Las funciones sociales consisten en regular las relaciones entre patrones y obreros, sustituyendo la lucha de clases por el entendimiento. Tienen así mismo una acción preventiva: establecer los salarios, los horarios de trabajo, las indemnizaciones, las vacaciones y todo lo que hace al régimen laboral. Desempeñan además, una acción curativa tendiente a la resolución del conflicto cuando éste se presenta entre el capital y el trabajo. Asimismo una acción solidaria, promoviendo servicios comunes en lo que hace a seguros, pensiones, asistencia social, mutuales, etc.

b) También deben tener una función económica en el sentido de contribuir a regular y ordenar la producción, y al establecimiento de los cambios y los precios (de modo que no haya la anarquía que existe actualmente), bajo el control del Estado que actúa como árbitro.

c) Por último, tienen una significación política; representar a sus componentes como órgano asesor o consultor del Estado.

V. CONCLUSION

La doctrina de la Iglesia sobre las asociaciones profesionales es un correctivo contra los siguientes males: contra la lucha de clases, porque se obtiene la unión de clases y la paz social; contra el caos económico liberal, porque establece un verdadero orden económico; contra el estatismo, porque vuelve a un equilibrio normal de la economía, sin ahogar la iniciativa privada; contra el afán excesivo de lucro, porque restablece la profesión como servicio social; contra el aislamiento y la dispersión de los hombres, porque reordena la sociedad en base a la subsidiariedad, es decir, en base a la libertad y la responsabilidad.

Para terminar, recordaremos lo que dice el Papa Pío XI en la Encíclica *Divini Redemptoris* contra el comunismo ateo: "Basándose en estos principios, la Iglesia regeneró la sociedad humana. Con la eficacia de su influjo surgieron obras admirables de caridad y poderosas corporaciones de artesanos y trabajadores de toda categoría. Corporaciones despreciadas como residuo medieval por el liberalismo del siglo pasado, pero que son hoy día la admiración de nuestros contemporáneos, que en muchos países tratan de hacer revivir de algún modo su idea fundamental. Y cuando ciertas corrientes obstaculizaban la obra de la Iglesia y se oponían a la eficacia bienhechora de ésta, la Iglesia no cesó nunca hasta nuestros días de avisar a los equivocados. Basta recordar la firme constancia con que nuestro predecesor de feliz memoria, León XIII, reivindicó para las clases trabajadoras el derecho de asociación que el liberalismo dominante en los estados más poderosos se empeñaba en negarles. Y este influjo de la doctrina de la Iglesia es también actualmente mayor de lo que algunos piensan porque el influjo directivo de las ideas sobre los hechos es muy grande. Se puede afirmar, por tanto, con toda certeza, que la Iglesia, como Cristo su fundador, pasa a través de los siglos haciendo el bien a todos. No habría ni socialismo ni comunismo si los gobernantes de los pueblos no hubieran despreciado las enseñanzas y las maternales advertencias de la Iglesia. Pero los gobiernos prefirieron construir sobre las bases del liberalismo y del laicismo otras estructuras sociales que, aunque a primera vista parecían presentar un aspecto firme y grandioso, han demostrado bien pronto sin embargo su carencia de sólidos fundamentos, por lo que una tras otra han ido derrumbándose miserablemente como tiene que derrumbarse necesariamente todo lo que no se apoye sobre la única piedra angular que es 'Jesucristo' ".

RAFAEL BREIDE OBEID

EL ORDEN EN LA CREACION LITERARIA

De varias maneras se vincula la creación literaria con la noción de orden. Baste en primer lugar ver que, si consideramos que todo ente es *uno (ens et unum convertuntur)*, en toda obra literaria en cuanto *una* —o sea, sencillamente, en cuanto que *es*— habrá necesariamente orden, pues sus partes deberán disponerse según una cierta jerarquía conformando una unidad. De lo contrario, no habría obra en absoluto. Por cierto que este orden no necesita adecuarse a la letra de preceptiva alguna, pero estará en la obra en la medida en que ésta existe. En segundo lugar, en cuanto *literaria,* deberá tener cierta belleza, y por tanto —otra vez, más allá de los cánones de alguna determinada escuela— habrá unidad en la diversidad. Precisamente cuanto mejor resuelta esté esta tensión entre lo uno y lo diverso, mayor será la belleza. La mayor diversidad en la mayor unidad. No hay belleza en el caos ni en la pura yuxtaposición, ni la hay en la uniforme monotonía. Resulta pues claro que, en el acto de creación literaria, el poeta debe com-poner, no amontonar; debe "poner en orden", e incluso "poner orden". Pero ese orden que pone en su obra será reflejo de un orden anterior que el poeta no ha creado sino que ha descubierto.

Podría decirse entonces que el poeta se encuentra entre dos órdenes: aquel que primero ha contemplado en la realidad, y el que él mismo deberá poner en su obra, que será de algún modo un eco del primero. En fin, si pasamos revista a los cuatro modos en que el orden puede ser referido a la razón, según Santo Tomás de Aquino (*In I eth.* lect. 1,1-6), veremos que ninguno de éstos está ausente en la creación literaria:

> "El orden puede ser referido de cuatro modos a la razón: hay un orden que la razón no hace, sino que únicamente considera, cual es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón hace en su propio acto cuando piensa, p. ej., cuando ordena sus conceptos entre sí y también los signos de los conceptos, porque son voces significativas. En tercer lugar, hay un orden que la razón, pensando, hace en las operaciones de la voluntad.

En cuarto lugar, hay un orden que la razón, pensando, hace en las cosas exteriores, cuya causa es ella misma, como son el arca y la casa".

Ahora bien, vemos que en nuestros días la palabra "orden" no goza de excesivas simpatías, y despierta resquemores. Esto se debe a múltiples causas, siendo posible señalar entre ellas el empobrecimiento del término sufrido a manos del iluminismo. La situación se agrava aún más en el campo de los estudios literarios, pues viene aquí a complicarse con las disputas del tipo "clásicos *versus* románticos" y otras por el estilo, en las que los términos adquieren usos muy circunstanciados.

A esto debe sumarse el que se entremezclan las socorridas polémicas en torno del arte comprometido o no comprometido, el arte al servicio de otras realidades o "el arte por el arte", el arte y la moral, etc., etc. Todo esto hace al "orden" de la obra literaria respecto de su contexto. Polémicas por lo general planteadas en situaciones históricas y culturales circunscriptas, pero cuyos términos suelen extrapolarse. Y que, por tratarse de artistas y literatos, se revisten de una facundia y una "retórica" que, si bien suelen ser muy lucidas, muchas veces oscurecen antes que aclaran los últimos términos de la cuestión.

A modo de ejemplo de lo dicho, puede verse el matiz que adquiere el término "orden" en la elegante prosa de Guillermo de Torre, cuando lo contrapone a la "aventura" de la creación, a la que no escatima elogios, mientras se encuentra incómodo para referirse al otro polo de una dialéctica cuyo mero planteo puede ser objetado:

"No obstante, fuera difícil —al menos por mi parte— explanar suasoriamente las razones del concepto adverso, los motivos del orden. En puridad este último —sin incurrir en recurso maniqueo— sólo existe, como la sombra por la luz, en función de la aventura. Y en este punto las definiciones por antítesis se precipitan solas. Si la aventura es mocedad, el orden será madurez, cuando no senectud. Si la aventura corresponde a las generaciones innovadoras, a las épocas eliminatorias y polémicas, el orden será propio de las generaciones pasivas, de las épocas acumulativas —empleando la exacta terminología orteguiana en *El tema de nuestro tiempo*—, de aquellas que se limitan a vegetar con el caudal adquirido por sus ascendientes más arriscados. Si la aventura es modernidad, el orden será tradición. Si la primera suele llamarse en la historia romanticismo, —con las desinencias propias de cada época— la segunda cuaja siempre en el mismo título: clasicismo" [1].

[1] De Torre, Guillermo, *La aventura y el orden*, Bs. As., Losada, 2ª ed., 1960, p. 16.

El texto transcripto ilustra acabadamente lo dicho acerca de la desconfianza generada en vastos sectores de la cultura contemporánea frente al término que nos ocupa, así como la exaltación de la peculiar idea de "originalidad" que se agita en estos medios. Pero a poco andar, comprobamos que por mucho que se quiera evitar el término, la noción de orden resulta imprescindible en cualquier acercamiento a la literatura. Nada más revelador en este sentido que asomarse al estructuralismo literario. Sin pretender aquí desentrañar los alcances de esta corriente y sus numerosas manifestaciones en diversas disciplinas, es evidente que, aplicado a lo literario, no puede dejar de hacer referencia al "orden" que configura la obra e inclusive al "orden" según el que la obra se vincula con el mundo exterior a ella misma, aunque en general se evite cuidadosamente hacer consideraciones de tipo moral, por ejemplo —ya que no económicas y sociales—, y se mantenga un tono de "asepsia" cientificista. Así vemos lo que dice al respecto Beda Allemann [2], que comienza por una aproximación al tema con estas palabras:

> "Quien habla sobre estructuralismo suele comprobar a modo de introducción que éste no se puede definir nítidamente. De hecho hay tantos estructuralismos como hay estructuralistas, y si se quiere expresar afinadamente el dilema se puede entonces decir con Michel Foucault que la etiqueta 'estructuralista' proviene de los 'otros', que no lo son. ¿Se trata en este movimiento de una moda de los intelectuales de París de la década del sesenta, o de una profunda nueva orientación en la historia de la ciencia que permite por fin romper las barreras interdisciplinarias? La pregunta sigue abierta" (p. 176).

Luego de esta salvedad —que hay que tener en cuenta— el autor destaca que los estructuralistas consideran a la obra literaria, vista individualmente, como una "unidad de orden". Así dice, recogiendo opiniones de Hugo Friedrich, que en general niega la trasposición del estructuralismo lingüístico a la ciencia literaria:

> "Casi siempre se aplica el concepto de estructura en la ciencia literaria con relación a la obra literaria particular, y tiene aquí una significación relativamente sencilla *(armonización recíproca de las partes y el todo)*" (pp. 177-178; el subrayado es nuestro).

Hasta aquí veríamos el orden intrínseco de la obra. Pero con referencia a la obra inscripta en un contexto más amplio, reproduce una tesis estructuralista que postula lo siguiente:

[2] "¿Estructuralismo en la ciencia literaria?", en *Literatura y reflexión*, I, Bs. As., Alfa, 1975.

"El objeto de la ciencia de la literatura debe ser liberado del aislamiento debido a una manera inmanente de consideración e investigado estructural-analíticamente en su función en el juego conjunto de todos los fenómenos sociales [...] Se encuentran *(muchos estructuralistas)* con la exigencia general de incluir las realidades extraliterarias en el trabajo de la ciencia de la literatura" (p. 184).

Esto es un modo complicado de decir que, para estudiar una obra determinada, conviene considerar su contexto, lo que fue negado a ultranza por algunos críticos, movidos en parte por una comprensible repulsa de una manualística atiborrada de fechas y datos biográficos de los autores y en la que la obra era la gran ausente, pero en parte también por una visión compartimentadora del saber, saliendo por los fueros de una pretendida "autonomía" de la ciencia literaria —si es que tal cosa existe— tendiente en muchos casos a soslayar problemas de índole filosófica o teológica, y a evitar juicios de contenido, por considerarlos extra-literarios. Salvo, claro está, alguna subrepticia "lectura" marxistoide o psicoanalítica, que nunca resultaban "extra-literarias".

De este modo la expulsada noción de orden es reintroducida bajo el rótulo de "estructura". Ciertamente quien se aproxima al estructuralismo (tanto en el campo de la lengua como en el de la crítica literaria) siente la clara sensación de que se agota la totalidad en la categoría de relación, diluyéndose toda sustancia. Nada es en sí, no hay sustancia particular. Todo es un tejido de relaciones. ¿Pero qué hacen estos estructuralistas, sino considerar el *orden* —escamoteando los entes— dentro (y fuera) de la obra? Tradicionalmente, sin negar la sustancia, se conocía la categoría de relación, por cierto, como ya lo sabía por ejemplo San Tomás: "El orden no es sustancia, sino relación" (*S. Th.*, 1,116,2, ad 3). La mentada "estructura" de la obra literaria no es sino el orden en que se armonizan jerárquicamente sus diversos estratos y niveles, configurando una unidad. Así hablan los críticos de estrato gráfico (en algunos casos), fónico, léxico, sintáctico, etc., etc. "Roland Barthes describe el análisis estructural en dos pasos: 1º En un primer paso (*découpage* o fraccionamiento) se definen las estructuras elementales que componen el sistema que se investiga; y que se definen precisamente no por su 'sustancia', sino por sus relaciones con otras unidades. 2º En un segundo paso (*agencement* u ordenación) es preciso descubrir en las estructuras elementales las distintas reglas de asociación y composición, según las cuales se construyen las estructuras más complejas" [3].

[3] Cruz Cruz, Juan, art. "Estructuralismo", *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1981, t. IX, p. 416.

Quien en nuestro medio fuere un maestro de estructuralistas, Félix Martínez Bonati [4], dice:

"Wellek-Warren y Kayser, siguiendo a Ingarden (al menos en la fase analítica del estudio), conciben la obra como un orden de diversos estratos" (p. 29).

Y más adelante:

"Para Ingarden, cada estrato tiene valores propios y, además, una particular función en la construcción del todo en la obra, esto es, una relación estructural con los otros estratos. Hay entre los estratos íntima determinación y no mera yuxtaposición" (p. 33).

Si no hay "mera yuxtaposición" hay jerarquía, hay orden.

Más sencillamente, Aristóteles en su *Poética,* luego de recordarnos que "la belleza consiste en la medida y en el orden" (VI) estampaba este pasaje que no debería sorprender a ningún estructuralista salvo en lo tocante a su autor:

..."asimismo las partes de las acciones deben estar compuestas en tal manera que, quitada alguna de ellas, el todo se diferencie y conmueva, pues la cosa cuya presencia o ausencia no produce ningún efecto, no es parte del todo" (VII).

Resumiendo pues lo dicho, vemos que el estructuralismo, con ciertas distorsiones, replantea el tema del orden en la obra literaria, tanto el intrínseco como aun el extrínseco. En ambos casos no se descubre nada. En cuanto obra, hay *unum* y por lo tanto *ordo,* aunque fuera en un mínimo grado, y "hacia afuera", el viejo tema del arte y la moral no resiste otra solución que la tradicional, que subordina el *facere* del artista al *agere* del hombre. Ciertamente que en cada obra algo habrá de bueno, aunque sea un débil vestigio. Y lo que haya de malo parasitará a eso bueno, como señala Santo Tomás: "Bonum potest inveniri sine malo, sed malum non potest inveniri sine bono" (*S. Th.* I, 109, 1 ad 1); "omne quod est, quocumque modo est, in quantum est ens, est bonum" (*C. G.* 3,7); "Malitia totaliter in non esse consistit" (*Pot.* 3,16 ad 3). De modo que no se envanezca el poeta pensando que le asiste un privilegiado fuero que lo exime de sus responsabilidades morales. Le ha sido dado un talento por el que deberá responder [5].

[4] *La estructura de la obra literaria,* Univ. de Chile, 1960.

[5] Cfr. Castellani, L., *Doce Parábolas Cimarronas,* Bs. As., Itinerarium, 1960: "La razón de la antinomia del arte reside en la natura caída del hombre: arte es algo que tiene que ver con lo divino por una parte, y por otra, está alojado en un objeto corruptible, fácil al descarrío" (p. 162). "La Belleza, que es el objeto del Arte, tiene que ver con la Verdad y el Bien ontológicos, que son dos nombres de Dios; y cuya búsqueda

Resulta pues muy difícil negar el orden en la obra. Claro que nos estamos moviendo aquí siempre en el plano del orden "segundo", en el puesto por el poeta en su creación. Aunque no faltará quien llegue a insinuar que ni siquiera hay tal, sino que el orden lo *pone el lector* [6]. Concediendo que el lector pueda *descubrir* en una obra determinada algún tipo de orden que haya escapado a la conciencia del autor —lo que resultará muy difícil de precisar—, esto es totalmente razonable en el marco de la concepción tradicional del poeta como "inspirado". Recordemos que se trata de un *descubrir* y no de un *poner*.

Lo que sí se advierte en muchos movimientos artísticos relativamente recientes es un intento más o menos explícito de negar el orden "primero", es decir el contemplado antes de plasmar la obra, una tendencia a considerar la creación literaria como absoluta emanación del artista, dejando en un cono de sombra o negando, en casos extremos, la condición derivada y análoga de toda creación humana, que no es como la divina *ex nihilo,* ni producto exclusivo de la subjetividad del artista. Todo el énfasis se pone en esta subjetividad y en un "romper vínculos previos". Esto, que puede ser justificable históricamente cuando se trataba de no sucumbir a las rígidas recetas de preceptivas sofocantes, ha llegado a una insostenible situación de clausura del artista en su propio yo, desde el que pretende "emitir" a partir de sí mismo. Así describía el fenómeno Wladimir Weidlé: [7]

> "En todas las épocas el arte se fundaba en la unidad absoluta de todos los elementos de la obra, en el acuerdo perfecto entre la forma y el contenido. Esa ley no ha cambiado: lo que es nuevo hoy es la dificultad creciente que sienten, no los talentos de segundo orden, sino los escritores mejor dotados para conseguir esa unidad y ese acuerdo cuando se trata de hacer una obra viviente y perdurable. Lo que más les incomoda es precisamente la impotencia para salir de su yo, de darse enteramente a una obra que trasciende su persona, de olvidarse, de perder el afecto

---

no es peligrosa, al contrario; pero la Belleza es el resplandor désos Trascendentales através o por medio de las cosas sensibles; y el Hombre está demasiado apegado a lo sensible, y sus sentidos están desordenados: 'concupiscencia' llaman los teólogos no solamente al desequilibrio más notorio respecto a la lujuria, sino respecto a todas las cosas creadas, incluido el propio 'yo'" (pp. 162-163).

[6] Cf. Martínez Bonati, *op. cit.*, p. 15: "La poesía es considerada, en esta investigación, exclusivamente como objeto dado en la experiencia del lector (sólo como tal existe efectivamente)". Como sustento de este último paréntesis remite a J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la litérature?*, II.

[7] *Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes*, Bs. As., Emecé, 1943, p. 35.

que sienten por ellos mismos. El escritor de la época actual se ha encerrado en sí mismo como en un sepulcro; empleando todos los medios ha querido separar su mundo del mundo de los demás. En cuanto al arte sólo le pide que éste le dé su propia imagen".

En *Las poéticas del siglo XX* [8] Raúl G. Aguirre trae uno de los ejemplos extremos de esta actitud negadora de la contemplación primera del poeta y del subjetivismo desmandado, que resulta por demás ilustrativo. Se trata de las opiniones del poeta chileno Vicente Huidobro, que pronunció en una conferencia en Buenos Aires esta elocuente sentencia: "La historia del arte no es más que la historia de la evolución del hombre-espejo hacia el hombre-dios". Cuán extremada habrá sido su postura que el propio José Ingenieros, nada menos, le dice: "Su sueño de una poesía inventada en todas sus partes me parece irrealizable, aunque usted lo haya expuesto de manera tan clara y aun científica".

Huidobro, puesto a teorizar sobre su quehacer poético y su escuela, el "creacionismo", es uno de los que lleva al límite esta tendencia, rayana ya en lo patológico, de una poesía "autónoma" frente a la realidad extramental, como vemos en su caracterización del poema:

> ..."un poema en el que cada parte constitutiva y todo el conjunto presentan un hecho nuevo, independientemente del mundo externo, desligado de toda otra realidad que él mismo [...] Este poema es algo que no puede existir en otra parte que en la cabeza del poeta; no es bello porque recuerde algo, no es bello porque evoque cosas que se han visto y eran bellas"... [9].

En la concepción tradicional, era precisamente el poeta un hombre-espejo, que devolvía con fidelidad la imagen que había primeramente contemplado y que debía comunicar. Era un mediador entre lo divino y lo humano, alguien a través de quien se expresaba una instancia superior. Y no hay aquí menoscabo alguno de su dignidad —a lo que tan sensible se muestra aparentemente nuestro tiempo— sino todo lo contrario. A. K. Coomaraswamy se refiere de este modo al hombre tradicional:

> "Por ser una persona, y no un animal, conoce las cosas inmortales a través de las mortales. El que 'las cosas invisibles de Dios [...] han de verse en las cosas creadas', se aplicaba para él no sólo a las cosas que hizo Dios, sino también a las que él mismo hacía" [10].

La aplicación del texto paulino no sólo a la naturaleza sino también al arte resultaba connatural a la conciencia cristiana

[8] Bs. As., ECA, 1983, pp. 126 ss.
[9] Id. ant., p. 128.
[10] *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 34-35.

antes de que se levantara la tormenta del subjetivismo desbocado. El poeta "sale de sí" en la contemplación y luego, gracias a su *habitus* de artista, comunica lo que vio. Coomaraswamy toma como paradigmático para el artista el texto del *Exodo* XXV, 40: "Mira, y haz las cosas conforme al modelo que se te ha mostrado en la montaña":

> "Cuando la forma de la cosa que hay que hacer ha sido conocida, el artista vuelve a 'sí' para llevar a cabo la operación servil con buena voluntad, con una voluntad encaminada únicamente hacia el bien de la cosa que hay que hacer. Está deseoso de hacer 'lo que se le mostró en la Montaña'. El hombre sin capacidad para la contemplación no puede ser un artista, sino tan sólo un obrero diestro; al artista se le pide que sea a la vez un contemplativo y un buen obrero" [11].

La literatura enferma de nuestro tiempo quisiera partir de un cero absoluto, no remitir a nada, como pretende Huidobro. Lo que resulta absolutamente imposible, desde luego, y provoca revueltas estériles contra todo orden previo, que es visto como un límite coactivo. Empezando por el propio lenguaje, que es algo "recibido" por el poeta. Tanto escritores como críticos [12] se han quejado de esta constricción. Todo esto no puede conducir, luego de algunos juegos ingeniosos y simpáticos, sino a un vacío, a una página en blanco. Se quiere erigir un orden primigenio, no descubierto y gozosamente aceptado sino instaurado como exclusivo producto de la subjetividad, al igual que lo que ocurre en la política, la economía y toda actividad humana que desconoce la resplandeciente constatación de Santo Tomás: "Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus et ex eis derivatur ad cognitionem nostram" (*S. Th.* II-II, 26,1 ad 2).

No reconocer un orden anterior al surgido de nuestro capricho pareciera ser la consigna. Ni de la obra hacia afuera de sí misma, olvidando la responsabilidad social del escritor y desacreditando todo intento de hacer el bien con la pluma [13], ni

[11] Id. ant., p. 41.

[12] Las tendencias disgregadoras en este siglo han sido persistentes en todos los campos. Así se intentó separar lo literario de lo lingüístico, como señala C. S. Lewis: "I am sometimes told that there are people who want a study of literature wholly free from philology; that is, from the love and knowledge of words. Perhaps no such people exist. If they do, they are either crying for the moon or else resolving on a lifetime of persistent and carefully guarded delusion" (*Studies in Words*, Cambridge, 1967, p. 3). Precisamente una crítica integral no se para en compartimientos estancos, configurando, como dice Lewis, "esa insuperable crítica en la que se desvanece toda distinción entre lo literario y lo lingüístico" (*La Alegoría del Amor*, Bs. As., Eudeba, 1969, Prefacio, p. XI).

[13] Hablando de la poesía de Sidney, dice C. S. Lewis: "His belief that poetry (by which he means fiction) can help men to be good now

de la obra misma en cuanto tal, a la que se quisiera absolutamente autárquica. Empeño vano. Más allá de elucubraciones y manifiestos, en toda obra lograda, espejo a pesar suyo de un orden dispuesto por la Sabiduría Increada, resplandecerán los vestigios del Poeta por excelencia. El hombre que escribe imita, como sabían los griegos, y su orden deriva del Orden. Bien señala Héctor Mandrioni que "el orden que la ficción poética crea no se define contra el orden que la razón descubre. Aquel orden es un solemne y dolorido 'signo' que en forma de oda o de elegía dirime una perenne contienda que el corazón del hombre mantiene con un silencioso 'Interlocutor' " [14].

Nadie como el poeta es sensible al orden último y fontal, cuya llamada lo acucia y cuya nostalgia nunca lo abandonará hasta que, en la patria definitiva, lo guste sin velos:

> "El poeta es el que, *diciendo* las cosas de un modo singular, intenta 'reordenar', —más allá de los órdenes del tiempo caído; órdenes que buscan recoger los fragmentos en precarias coherencias estables—, la totalidad de lo disgregado, a fin de recobrarlo para la plenitud de su primer advenimiento, tal como surgió del caos de los orígenes en la primera mañana del mundo" [15].

JORGE NORBERTO FERRO



---

raises a smile; yet in a world where no discussion of juvenile delinquency is complete without a reference to the dangers of the film, this is surely very strange. Why should fiction be potent to corrupt and powerless to edify?" (*English Literature in the Sixteenth Century*, Oxford, 1973, p. 346).

[14] Mandrioni, Héctor D., "Poema y orden", en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año II, Nº 2, Córdoba, 1982, p. 75.

[15] Id. ant., p. 64.

PREGUNTAS

¿En qué mañana hendida por palomas
encontraré el amor en mi sendero?
¿En qué noche ceñida por luceros
derramará la muerte su redoma?

¿En qué hora clara llegará el milagro,
llave de Dios, a deslumbrar la vida?
¿En qué instante de luz será transida
esta copa de arcilla que consagro?

Crisol que al resplandor del alba enhebra
la fulgurante gloria del ocaso,
dulce Jesús, de Amor y Muerte lazo:

si el nido agreste de fecundas hebras
algún día el dolor urde en mi techo,
¿florecerá la Cruz dentro del pecho?

MARTA SUSANA CAMPOS

EL EROTISMO COMO NUEVO MODELO CULTURAL *

Estamos asistiendo en nuestro país a una verdadera invasión de erotismo, representada por la pornografía y el denominado destape, que se manifiesta a través de todos los medios de comunicación social y en la vía pública, revistiendo todos los caracteres de una verdadera agresión social y cultural.

Ante este fenómeno, lo que pretendemos en este trabajo es intentar desentrañar, aunque sea en parte, el fondo ideológico que subyace debajo de esta agresión, ya que sería sumamente simplista y pueril recurrir a la explicación de que se trata de afloraciones naturales, consecuencia de un período de represión, o de que sólo es el resultado de la influencia de intereses económicos y comerciales. La cuestión de fondo va mucho más allá, puesto que lo que en realidad está en juego es toda una concepción del hombre y de la vida.

La cuestión se presenta revestida de un pragmatismo pagano, que aborda la sexualidad humana prescindiendo absolutamente de toda consideración ética y legitimando cualquier práctica sexual.

Lo primero que debemos aclarar es que la concepción cristiana del hombre, al presentarse como sostenedora de una ética sexual, lo hace precisamente en defensa de la sexualidad humana. Ve en el sexo no algo despreciable, sino una facultad concedida por Dios al hombre, como un valor que integra toda la persona. Por lo tanto, el desvincularlo e independizarlo de toda la riqueza ontológica de la persona, implica una visión reducida y empobrecida del hombre.

Con toda claridad lo expone S. S. Juan Pablo II en la carta apostólica *Familiaris consortio*:

* Ponencia presentada por el autor en el Congreso de Laicos realizado en Buenos Aires del 8 al 11 de octubre de 1984.

"En consecuencia, la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente" [1].

Este valor de la persona expresado en la sexualidad está relacionado en su más profunda dimensión con el matrimonio, "único lugar que hace posible esta donación total" [2], porque se trata de la donación de dos personas, alma y cuerpo. Si el sexo no se entiende enmarcado en la espiritualidad se vuelve inhumano, y lo inhumano es más bajo que lo puramente animal. El sexo aislado del mundo espiritual ve en el otro un objeto sexual, no una persona amada.

Pero, por encima de su ordenación al auténtico amor humano, la sexualidad cumple una finalidad superior, que supera lo individual: es un presupuesto para la conservación de la especie humana porque contiene el poder para transmitir la vida. Lejos entonces de considerar a la sexualidad como algo malo, la defiende en su sentido más profundo y la dignifica. Santo Tomás dice que sin la caída del primer hombre la propagación de la especie humana se hubiera realizado también mediante la unión carnal del hombre y de la mujer, incluso con una experiencia sensorial más profunda, pues el hombre poseía antes del pecado original una naturaleza más pura y un cuerpo más sensible [3].

Es decir que la concepción cristiana del hombre contiene una ética sexual no como represión sino a fin de que la sexualidad no sea rebajada del alto sitial en que Dios la colocó para que el hombre —ser inteligente y libre— se sirva de ella y no que esté a su servicio, considerándola sólo como mera genitalidad e impulso instintivo, instrumento de placer sensible.

Pues bien, en estos tiempos nos encontramos en presencia de la exaltación y promoción de teorías contrarias a este verdadero concepto de la sexualidad, que la reducen a mero juego de amor físico, las que pretenden imponerse en forma agresiva y

[1] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, Nº 11.
[2] Ibidem.
[3] Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 98, a. 2, ad. 2.

autoritaria contando para ello con un gran aparato publicitario. Esta situación nos plantea a los católicos la necesidad de asumir la defensa de los auténticos valores y de actuar con la máxima energía.

Así es como los conceptos de moralidad en lo sexual se hacen depender de la cultura social dominante en una época o lugar determinado. Por lo tanto, al cambiar los modelos culturales cambian las costumbres y cambia la norma ética. Es la típica moral de situación: si los que viven de acuerdo a las normas de la moral cristiana son los menos, ha variado el criterio de normalidad y, en consecuencia, aquello que era considerado anormal ha dejado de serlo.

Esta nueva concepción atiende sólo al aspecto sensible del hombre y reduce el sexo al simple *eros*. En consecuencia, al afirmar el principio de que el eros se identifica con el sexo, éste queda reducido al placer sensible y desvinculado de toda relación con el auténtico amor humano. La función sexual deja de ser la expresión de toda la persona para convertirse en instrumento de goce corporal, perdiendo su condición humana —con toda la dignidad que ella implica—, para caer en la animalidad.

La raíz filosófica última que anida en este tipo de concepciones radica en la falsa afirmación de la autonomía del individuo, al que se le considera portador de una libertad absoluta e ilimitada, sujeto autosuficiente no obligado más que a obedecerse a sí mismo. El "no serviré" luciferino asoma su faz en este desconocimiento de toda ley emanada de un orden trascendente al hombre mismo.

En este contexto hace su aparición como fenómeno social y cultural la denominada "sociedad permisiva", que surge en la Europa desarrollada y opulenta de la década del 60. Se asiste así paulatinamente a la pérdida de todos los ideales, del sentido de lo sacro y de todo sentido moral.

Se exalta un concepto de libertad entendida como pura espontaneidad y como expresión de una naturaleza que se libera —utilizando un lenguaje freudiano— de represiones y tabúes.

Aparece aquí evidente la distorsión del concepto de naturaleza, pues ésta en el hombre incluye la espiritualidad y la racionalidad; por lo tanto, hablar de naturaleza humana significa que el elemento racional dirige a las potencias inferiores —que comparte con la naturaleza animal— a la consecución de los fines humanos.

Este concepto de libertad —como vimos— aparece ligado a

la afirmación autónoma y autosuficiente del individuo, que es lo que constituye la raíz filosófica del liberalismo. Es así como la burguesía individualista encarnó alegremente este ataque a los valores tradicionales. Como muy bien lo expone Del Noce: "Pero la nueva burguesía, por sus mismos orígenes recientes, por los compromisos de donde había nacido, generalmente independientes de los valores tradicionales o contrarios a ellos, por la mentalidad radical masónica a que estaba ligada desde los comienzos de su auge, estaba expuesta al gran temor del renacimiento religioso. Raras veces había sucedido que se sintiese tan solidaria con las proposiciones de los intelectuales. Fácilmente adivinó que el sexo era el arma que podía ser usada para frenar el predominio católico" [4].

Por su parte, también el socialismo, es decir la actualmente denominada socialdemocracia, asume ese relativismo libertario ya presente en la sociedad liberal e, impulsado por su lógica interna, lo lleva hacia su máximo desarrollo. El sexo se convierte en un instrumento liberador y revolucionario. La moral sexual se presenta como uno de los elementos configurantes de la sociedad opresiva y autoritaria.

Se trata de un modelo cultural nuevo, que no se sustenta tampoco en la sociedad soviética como ejemplo, pues, como sabemos, ésta mantiene, por propia necesidad de conservación, algunos elementos del orden moral y familiar. Tan es así que los jóvenes revolucionarios del '68 en París acusaban al comunismo soviético de ser "revolucionario en la plaza y reaccionario en la familia" [5]. Lo que se propone pues este socialismo es ser a la vez revolucionario en la plaza y en la familia.

El gran teórico de la denominada "revolución sexual", Wilhelm Reich, confirma la tesis del contenido revolucionario que se asigna al sexo, en un claro contexto ideológico marxista, al sostener que "Entender el deseo sexual como orientado al servicio de la procreación es un medio de represión de la sexología conservadora" [6].

A su vez el que fuera líder del socialismo italiano, Turati, nos decía: "las morales construidas en detrimento de las necesidades naturales son falsas y aberrantes" [7]. Otra militante socialista italiana, María Rosario Manieri, afirma: "El motor iluminista y

[4] Del Noce, Augusto y otros, *La escalada del erotismo*, Ed. Palabra, Madrid, 1977, págs. 70/71.
[5] Indrovigne, Massimo; "Socialismo y revolución sexual", *Verbo* - Marzo 1984 - Nº 240, pág. 55.
[6] Citado por Del Noce, Augusto; *op. cit.*, pág. 12.
[7] Citado por Indrovigne, Massimo, *op. cit.*, pág. 59.

positivista del recurso a la naturaleza... (ha sido) asumido históricamente por los socialistas como arma de crítica en su confrontación con las estructuras y aparatos feudales que todavía subsisten en la atrasada sociedad italiana" [8].

Por su parte, el proyecto socialista de Mitterrand, contiene postulados tales como la admisión de otras formas de vida privada además de la familia, como el celibato, la unión libre, la paternidad o maternidad celibatarias, las comunidades de parejas, la eliminación de toda discriminación a los homosexuales, libre derecho a la contracepción y al aborto aun por parte de las menores, suprimiéndose la autorización paterna en tales casos, educación sexual en la escuela y eliminación de actitudes represivas en la sexualidad de los menores.

Como lo ha demostrado el estudioso ruso Igor Chafarevitch en su obra *El fenómeno socialista*, diversas han sido las expresiones del socialismo a través de la historia. Una de ellas la constituyen las sectas gnósticas de los primeros siglos de la era cristiana, que desde entonces se han venido sucediendo asumiendo diversos ropajes. Según este espíritu gnóstico, el mal tiene su origen en un demiurgo que, en contra de los designios de Dios, hizo al mundo y a la materia, que son imperfectos y malos. La liberación del mal vendrá como consecuencia del apartamiento del mundo y de la materia. Los hombres no tienen la culpa del mal en el mundo y quedan dispensados de la observancia de toda ley. El mal del mundo consiste en la existencia de diferentes individualidades, que justifican un orden, una jerarquía y una ley. De la unidad originaria e indistinta de un todo, los entes caen en la mala individualidad por obra de un dios malvado. Los iniciados buscan sustraerse al mundo de la individualidad y perderse nuevamente en el Uno Colectivo e Indefinido. La expresión de este espíritu gnóstico está constituida por sociedades colectivizadas, sin propiedad privada y sin familias y por un desprecio hacia el matrimonio y la procreación.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué una concepción que desprecia lo corporal conduce al libertinaje sexual. En realidad, la raíz está —como dijimos— en considerar que toda diferencia, y por consiguiente todo orden, son malos; de modo tal que lo que se rechaza es la sexualidad en tanto implica una intolerable desigualdad entre hombre y mujer y, por consiguiente, se niega la ordenación del sexo a la procreación.

Este desprecio a la sexualidad en su sentido más profundo coexiste así con la exaltación del erotismo, que implica el sexo

[8] Ibidem, pág. 60.

no ordenado a ningún fin superior, sino que es un fin en sí mismo y, por lo tanto, transgresión de todo orden. Este espíritu gnóstico y su versión moderna socialista odia la procreación y la niega con la exaltación de la pornografía, la anticoncepción, el aborto y la homosexualidad. Queda así un sexo autónomo, desordenado y liberado de toda sujeción, que se transforma en una fuerza revolucionaria y subversiva [9].

Así es como podemos apreciar que en estos tiempos se presenta una sexología impregnada de todo un mensaje de liberación, sosteniéndose, entre otras cosas, que no existen sexos sino sexualidades, tantas como personas, las cuales pueden manifestar su sexualidad de la manera que más les apetezca. Por ejemplo, en una solicitada publicada en el diario *Clarín*, una denominada Comunidad Homosexual Argentina reclamaba el derecho a la libre elección y ejercicio de la sexualidad.

Siendo pues el individuo un ser polisexual, la que lo moldea para asumir una identidad sexual determinada es la sociedad. De modo que esta represión de la multisexualidad es la consecuencia de una estructura social que favorece la heterosexualidad para mantener un sistema de poder sustentado en el machismo como filosofía social, según la cual el varón heterosexual ejerce su dominio en desmedro del proletariado sexual constituido por las mujeres heterosexuales. Este esquema patriarcal crea mentalidades sumisas y asegura la existencia de un arriba y un abajo, es decir, de una clase opresora y una clase oprimida, la que se transmite al seno de la familia (el niño debe obedecer al padre), de la escuela (debe obedecer al maestro) y de la sociedad toda (debe obedecer a la autoridad política). De manera que la promoción de la homosexualidad aparece así como un gran instrumento liberador y revolucionario, que encaja perfectamente dentro del análisis del más puro materialismo dialéctico.

La idea general dominante, ya expresada por el citado Wilhelm Reich, es la de la necesidad de completar el marxismo con la nueva moral sexual, como parte integrante ineludible de la revolución total. Cuando hayan sido satisfechas todas las necesidades físicas del hombre y haya desaparecido toda represión, se habrá encontrado ya plenamente la felicidad.

A partir de allí se lanzan todos los ataques contra la familia, considerada la institución social represiva por antonomasia, a la que se refieren Reich y Leistikew al sostener que se trata de la "principal fábrica ideológica de la clase dominante, edición de bolsillo del Estado autoritario, cuyo objeto es la creación de un

[9] Cfr. Indrovigne, Massimo; *op. cit.*

ciudadano adaptable al orden de la propiedad privada" [10]. El motivo del ataque a la familia es claro, puesto que la idea de familia implica la de tradición, es decir de un patrimonio espiritual y cultural que hay que transmitir. O sea que significa reconocer que el modo de pensar y de vivir de la gente depende de la familia y no del Estado o de la sociedad, por lo cual mientras haya familias sólidas y estables no habrá Estado totalitario.

Muy bien ilustra el ya citado Augusto del Noce este aspecto: "En la fase precapitalista, la familia tenía una raíz económica. Con el desarrollo de los medios de producción se ha verificado un cambio en su función; su base económica fue sustituida por la función política; se convirtió así en el pilar de las estructuras conservadoras. Todos los intereses autoritarios y reaccionarios se unieron en su defensa. Sólo convirtiéndose en revolución sexual la revolución marxista se convertiría verdaderamente en revolución total" [11].

Por supuesto que la otra institución a destruir será la Iglesia. El mismo Gunnar Leistikew considera que "si la religión es el opio de los pueblos, la moral sexual es su morfina", por lo cual un ataque a la ética sexual posibilitaría "una lucha exitosa contra la religión y la Iglesia ya que la activación de las exigencias en materia de política sexual equivaldría a minar a la Iglesia en su frente más vulnerable" [12]. La táctica consiste en desautorizarla en su lucha contra la inmoralidad pública, sosteniendo que no tiene ni competencia ni derecho para ello. Así es como el fundador del *Deutsche Sex Partei* (Partido Alemán del Sexo), de apellido Driessen, ha pedido "la verificación de la legitimidad constitucional de la Iglesia católica en relación a los límites que pone a las libertades sexuales" [13].

Como síntesis de los objetivos de esta denominada revolución sexual resultan muy esclarecedores los siguientes conceptos del mencionado Leistikew: "la nueva política sexual provocará la atracción de las masas apolíticas que se mantienen al margen del movimiento revolucionario. Dado que la opresión sexual no sólo afecta al proletariado sino a todas las capas de la población, es posible que un programa de política sexual atraiga a sectores inaccesibles a una influencia directa de las exigencias revolucionarias en el terreno económico y político, y logre ejercer sobre ellos una influencia política general por vía de la política sexual.

10 Citado por Llerena Amadeo, Juan R. y Ventura, Eduardo: *El orden político*, AZ Editora S. A., Bs. As., 1983, pág. 165.
11 Del Noce, Augusto; *op. cit.*, pág. 56.
12 Citado por Llerena Amadeo, Juan R. y Ventura, Eduardo, *op. cit.*; pág. 165.
13 Citado por Del Noce, Augusto; *op. cit.*, pág. 13.

Al activar el problema sexual, los revolucionarios lograrán corromper las últimas guardias del capital" [14].

En suma, podemos afirmar que estamos en presencia de una verdadera agresión cultural que pretende anestesiar los medios de defensa naturales con que cuenta la sociedad, utilizando para ello como armas favoritas el ridículo y la descalificación del adversario, inmediatamente rotulado como reaccionario y represor, no apto para la vida en democracia. Cabe destacar que esta es la estrategia para el triunfo del marxismo en Occidente —tal cual fue elaborada por el italiano Antonio Gramsci—, que apunta no directamente a la toma del poder político sino al copamiento cultural de la sociedad, de modo tal de lograr primero la dirección del modo de pensar y de vivir de la gente sin necesidad de hablar de abolición de la propiedad privada, de la plusvalía ni de dictadura del proletariado. Vaciado espiritualmente el ser humano será fácil posteriormente llenar ese vacío con la cosmovisión marxista, para la cual la población ya habrá estado lo suficientemente preparada luego del trabajo de demolición de todos los valores.

Por lo demás, esta agresión constituye una forma más de imperialismo y de colonialismo cultural, planteándose nuevamente el esquema que en el siglo pasado fue utilizado para imponer el liberalismo en contra de nuestras raíces religiosas, históricas y culturales: civilización o barbarie. El planteo consiste en convencernos de que estamos atrasados respecto de las adelantadas sociedades desarrolladas de América del Norte y de Europa, que se constituyen en modelos a seguir, sobre todo en su versión socialdemócrata, con cuya guía poco a poco iremos entrando en la órbita de la civilización para dejar atrás nuestra época de barbarie.

Ante este panorama, no cabe menos que comprometerse a luchar y a defender los valores y principios permanentes que constituyen la razón de ser de nuestra vida asociada; y esto no sólo por cristianos sino por argentinos y patriotas, pues la corrupción de nuestra juventud nos depara un futuro de sumisión y decadencia.

Concluimos reproduciendo un texto del documento de la Conferencia Episcopal Argentina, *Dios, el hombre y la conciencia,* en el cual precisamente se nos convoca para el cumplimiento de esta misión:

[14] Citado por Llerena Amadeo, Juan R. y Ventura, Eduardo; *op. cit.*, pág. 165.

"En consecuencia, rechazamos las voces que pretenden ridiculizar o excluir las auténticas normas morales y piden la abolición de toda vigilancia y control. Resulta inadmisible que los medios de comunicación social transmitan con frecuencia una imagen pobre, distorsionada y degradada del amor, del sexo, de la familia y atenten seria y frecuentemente contra la dignidad, unidad e indisolubilidad del matrimonio. No son pocos los que con preocupación se interrogan hacia donde todo esto conduce a la comunidad entera.

"Se hace necesario convocar a todos los fieles y a los hombres de buena voluntad para que, tomando conciencia de la gravedad del problema, lo encaren responsablemente, y busquen los medios eficaces para enfrentar también la prepotencia de la pornografía" [15].

FULVIO RAMOS

[15] Conferencia Episcopal Argentina, *Dios, el hombre y la conciencia*, Nº 92.

LIBROS RECIBIDOS

MEINVIELLE, Julio, *El Progresismo Cristiano*, Colección Clásicos Contrarevolucionarios, Ed. Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1985, 313 págs.

SIKORSKA, Grazyna, *Jerzy Popieluszko. Un Mártir de la Verdad*, Ediciones Aguila Coronada, Buenos Aires, 1985, 144 págs.

HERNANDEZ, Héctor H., *Estudio sobre Taparelli*, Edición del Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, 1984, 75 págs.

HÖFFNER, Card. Joseph, *Colonização e Evangelho - Etica da Colonização Espanhola no Século de Ouro*, Ed. Presença, 2ª edição, Río de Janeiro, 1977, 408 págs.

MASSINI, Carlos Ignacio, *El Renacer de las Ideologías*, Editorial Idearium, Mendoza, 1984, 126 págs.

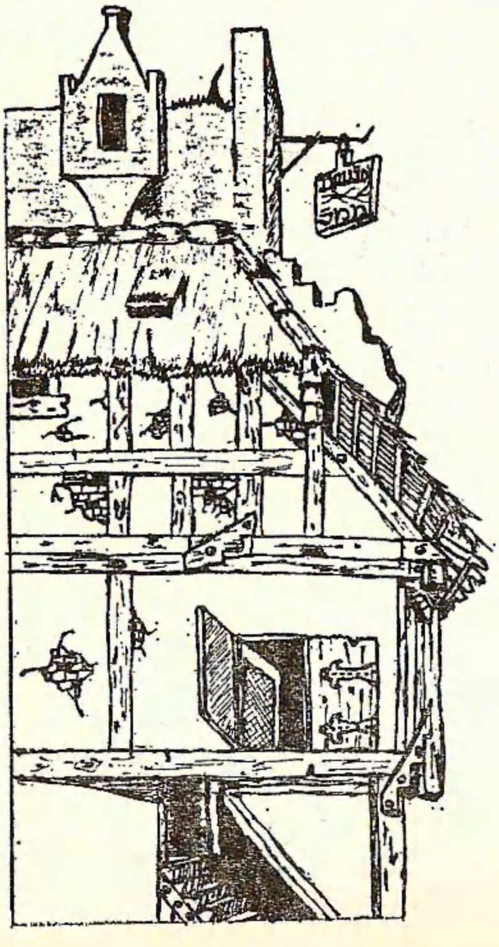
CHAVES, Mario y CHILOTEGUY, Carlos, *Master Nº 1 en Modelismo e Historia*, Revista Bimestral (marzo y abril), Master Ediciones S.R.L., Buenos Aires, 1985, 30 págs.

RAMOS, Fulvio, *La Iglesia y la Democracia*, Colección Ensayos Literarios, Martín Fierro Editores, Buenos Aires, 1984, 203 págs.

TRIVIÑO, Julio, *El Poema del Ser*, Edición del Autor, Buenos Aires, 1984, 40 págs.

CORPORACION DE ABOGADOS CATOLICOS, *Libertad de Educación y Escuela Católica* (Estudios de Juristas Católicos de Italia, de Quebec, de Bélgica, de Francia y de la Argentina, Prefacio del Cardenal Opilio Rossi), A.Z Editora S.A., Buenos Aires, 1985, 140 págs.

DIALOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO



CELEBRACION DEL VIAJE

De tanto en tanto, mientras ando de aquí para allá echando un poco de abono en los canteros o regando los rosales de casa, de tanto en tanto, digo, pienso en la Posada del Fin del Mundo. Lo malo de las cosas buenas es que no siempre depende de uno el tenerlas. Ahora, por ejemplo, querría volver a tomar cerveza en aquel lugar. A tal punto que estuve considerando distintas vías para concitar la presencia del druida. Llegué incluso a considerar la posibilidad de rezarle, pero hasta donde llegan mis conocimientos teológicos, no figura semejante instancia. Confieso que fue un alivio. Al fin y al cabo... ¡rezarle al viejo ése!

—Una vuelta al paganismo —dijo el druida que apareció de improviso a mis espaldas—, ¡como si el Verbo no se hubiese encarnado! ¡Vergüenza debiera darle! —continuó, vehemente, su filípica.

Continué regando aunque no pude evitar sonrojarme. Hacía tiempo que no me retaban así y el anciano parecía realmente ofuscado...

—¡No es para menos! —siguió—. Nosotros, que nacimos antes de la Plenitud de los tiempos, sabemos bien lo que es el mundo sin Redentor... aquello fue... tan distinto... ¡Y ahora, *después* de Cristo, aparecen tipos como Nietzsche y otros —me miró significativamente—, que se comportan *como si* no fuera cierto que Dios se hizo hombre... ! ¡Qué disparate, qué disparate! —murmuró para sí, mientras extraía una pipa de entre los pliegues de su túnica y se sentaba sobre el banco de jardín.

Callé y traté de callar los pensamientos, empresa nada fácil, como sabrán. Pero este buen hombre leía la mente y yo quería hacer buena letra. Tal vez, si lograba ocuparme de temas indiferentes...

El druida fumaba silenciosamente y echaba chispas, literal y figuradamente.

Enrollé despacio la manguera mientras me preguntaba si me llevaría de nuevo a la Posada. Cuando levanté la vista vi que se había puesto de pie, señalándome con la pipa el bosque lindero.

En menos de un segundo, estaba yo debajo del roble, como centinela de guardia. Mientras el druida venía hacia mí contemplé por enésima vez el viejo árbol.

Siempre me gustaron las puertas de roble.

*
* *

Afuera se desataba una tormenta. Cada tanto un relámpago iluminaba la escena con luz espectral. La Posada parecía vibrar con los truenos y la chimenea ardía adentro como si fuera la última vez.

En torno de la vieja mesa redonda estaban sentados dos personajes de aspecto disímil. Uno parecía viejo y entre su nariz griega, su frente ceñuda y sus oscuros ojos azules, daba la impresión de ser bondadoso y terriblemente manso. El otro, un sujeto inmenso, dominaba la mitad de la mesa y, me atrevería a decir, la mitad de la Posada. Su aspecto era increíble, con pequeños anteojos colgados peligrosamente de su faz, bigotes cayendo como en cataratas, manos rollizas que se movían mientras hablaba elocuentemente. A su lado tenía un bastón y una enorme capa de color gris. Mientras hablaba hacía caricaturas con un lápiz inmenso y su voz, algo aguda para semejante contextura, acompañaba a la tormenta en un contrapunto digno del "Holandés Errante" de Wagner.

En cuanto vio al druida se puso de pie y entre carcajadas se abrazaron —él y el druida—, mientras el anciano bondadoso trataba de paliar los desastrosos efectos que producían los desplazamientos de su contertulio. Se cayeron dos sillas, el bastón, se derramó el jarro de cerveza del gordo y una de las caricaturas quedó completamente anegada...

El posadero llegó pronto con un trapo y puso orden sirviéndonos a la vez sendos jarros de cerveza espumante. El gordo reía y reía, impertérrito y desvergonzadamente feliz. *Ipso facto* intentó comenzar una canción anarquista, a modo de bienvenida, pero el atribulado posadero rogó que cesara alegando no sé qué derechos del coro de "Los Tronos".

Comprenderán pues, que yo estaba un tanto azorado.

El Gordo continuó conversando, como si nada. Apuré el jarro,

pues no quería perderme ni una palabra. Era más que evidente que todos lo respetaban inmensamente. Como coresponde a un hombre de su envergadura.

"—Me preparaba un día para salir con motivo de unas vacaciones, cuando un amigo llegó a mi casa en Battersea y me encontró rodeado del equipaje a medio hacer.

—Por lo visto ya estás preparando uno de tus viajes —dijo—. ¿Adónde vas?

—A Battersea.

—Declaro que no acierto a descubrir la ingeniosidad de tu respuesta —dijo.

—Voy a Battersea —repetí—, a Battersea, vía París, Belfort, Heidelberg y Frankfurt... Voy a vagar por el mundo hasta encontrarme de nuevo en Battersea. En cierto punto del mar encendido por un crepúsculo o por la aurora, en cierto punto del último archipiélago de la tierra, hay una islita que deseo encontrar, una isla con suaves colinas verdes y grandes acantilados blancos. Me dicen los viajeros que se llama Inglaterra (los viajeros escoceses me dicen que se llama Bretaña) y se rumorea que en cierto punto del corazón de esta isla hay un placentero lugar llamado Battersea." [1]

Todos rieron de buena gana, pero nadie más que el propio Gordo, que pareció ahogar su carcajada con un trago de cerveza. Su amigo, el anciano de cara buena, tomo la palabra:

—Eso me hace acordar de la vez que "*...visité a un amigo y lo encontré contemplando una multitud de prospectos lujosamente ilustrados, provenientes de varias agencias de viajes.*

—¡Qué rompecabezas! —me dice—. Cada folleto es más atractivo que el siguiente y no acabo de decidir adónde voy a pasar las vacaciones...

—Teniendo la suerte de vivir en el campo —respondí—, estoy decidido a no moverme en todo el verano" [2].

El Gordo intervino de nuevo.

—*"Resulta considerablemente más barato sentarse en un*

[1] Chesterton, Gilbert Keith, *Enormes minucias*, en *Obras completas*, Barcelona, Plaza & Janes, 1967, Tomo I, p. 1404.

[2] Thibon, Gustave, *El equilibrio y la armonía*, Madrid, Rialp, 1978, p. 180.

prado y ver pasar los autos, que sentarse en un auto y ver pasar los prados" [3].

El druida se atosigó con la cerveza y todos reímos de nuevo. Este Gordo era la mar de divertido...

—¡Claro, claro! Los modernos hacen idolatría de sus viajes, a la Luna por ejemplo, pero *"¿Desde cuándo es suficiente ir más lejos en el espacio para ser más grande ante Dios?"* [4].

El inglés contempló su jarro mientras reflexionaba.

—¡Y están tan orgullosos de sus medios de transporte! Esta época quedará como "*...el único periodo en toda la historia universal en que la gente estaba orgullosa de ser moderna...*" [5]. Pero déjenme seguirles contando de mi charla en Battersea.

"—Supongo que es innecesario decirte —dijo mi amigo con un tinte de compasión intelectual—, que ahora mismo estamos en Battersea.

—Es por completo innecesario —dije— y es espiritualmente inexacto. No puedo ver aquí Battersea alguna; no puedo ver Londres alguna ni ninguna Inglaterra. No puedo ver esa puerta. No puedo ver esa silla porque una nube de sueño y de hábito se ha puesto delante de mis ojos. El único medio de volver a ellas es irme a alguna otra parte, y esa es la finalidad auténtica de viajar... El amplio objeto de un viaje no es poner el pie en tierra extraña; es poner el pie, al fin, en nuestro propio país como en una tierra extraña. Ahora he de advertirte que esta valija es sólida y pesada y que si te atreves a proferir la palabra 'paradoja' te la arrojaré por la cabeza. Y no he hecho el mundo y no he sido yo quien lo ha hecho paradójico. No tengo la culpa de que sea verdad que el único camino para ir a Inglaterra sea marcharse de ella" [6].

Siempre me gustó (desde la época del colegio) la idea de arrojar valijas y este Gordo me resultaba cada vez más simpático. El Galo por su parte había retomado la conversación.

—*"Os gusta viajar. Pero, ¿qué es lo que da valor al viaje: el paso de un lugar a otro... o bien la maravilla del descubrimiento, acontecimiento interior por excelencia?"* [7].

[3] Chesterton, Gilbert Keith, *Alarmas y disgresiones*, en *Obras completas...*, Tomo I, p. 1038.
[4] Thibon, Gustave, *El equilibrio y la armonía...*, p. 40.
[5] Chesterton, G. K., *Chesterton Essays*, London, Methuen & Co. Ltd., 1956, p. 58.
[6] *Vide* nota 1.
[7] Thibon, Gustave, *El equilibrio...*, p. 22.

Gilbert, que así se llamaba el Gordo, replicó en seguida.

—Por eso, *"insisto en que la principal de las empresas terrenales del hombre consiste en convertir su casa y sus aledaños en lo más simbólico y significativo que pueda concebir su imaginación"* [8].

—*"Absolutamente de acuerdo. Yo repito que el mundo visible tiene valor en tanto que es reflejo del otro mundo, el mundo invisible, el verdadero. Es lo que expresa el mito platónico de la caverna. Es también un camino que nos conduce hacia ese mundo invisible, ese mundo interior más real que el mundo exterior. Pero depende de nosotros que ese mundo sea un camino hacia el mundo invisible y no un muro que nos cierre el mundo invisible"* [9].

Gilbert reflexionó seguidamente:

—Y no es tan fácil como parece, *"todos seguimos cada día —a menos que nos aguijoneemos continuamente hacia la gratitud y la humildad— viendo cada vez menos el sentido del cielo y de las piedras"* [10].

El francés hizo prueba de su bondad al justificar a los que se olvidaban del sentido simbólico de las cosas.

—*"El mundo sensible no es más que apariencia, advierte la vieja sabiduría. La frase posee un doble sentido. Se emplea en el sentido de revelación (¿qué sabríamos de las cosas si no se nos mostraran, si no se nos aparecieran?) y en el de ilusión y mentira (entonces apariencia se opone a realidad). Todo depende de nuestra mirada: cuando la visión interior se añade a la que aportan los sentidos, vemos la realidad invisible al mismo tiempo que la apariencia sensible: la apariencia se transforma en aparición. Es el secreto de los poetas y de los místicos: la unidad del mundo sensible y del mundo espiritual. No se trata de la negación, sino de la redención de la materia y del tiempo"* [11].

El Gordo tenía una expresión soñadora cuando agregó:

—*"Esto es lo que siento ahora... todas las horas del día. Todas las cosas buenas son una cosa. Puestas de sol, escuelas filosóficas, niños, constelaciones, catedrales, óperas, montañas, caballos, poemas —todos ellos no son más que disfraces—. Una*

[8] Chesterton, G. K., *The Artistic Side*, en *The Coloured Lands*, London, Sheed & Ward, p. 108.

[9] Thibon, Gustave, *Entre el amor y la muerte*, Madrid, Rialp, 1977, p. 44 y s.

[10] Chesterton, G. K., *Chesterton Essays...*, p. 20.

[11] Thibon, Gustave, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Rialp-Patmos, 1973, p. 43.

cosa se está paseando siempre entre nosotros en traje de máscara, con la capa gris de una iglesia o la capa verde de un prado. El está siempre detrás. Su forma causa la esplendidez con que caen los pliegues. Y esto es lo que adivinaron los salvajes hebreos antiguos, y por esto su tosco dios tribal se ha erigido sobre las ruinas de todas las civilizaciones politeístas. Pues los griegos, escandinavos y romanos vieron las guerras superficiales de la naturaleza e hicieron un dios del sol, otro del mar, otro del viento. No fueron estremecidos, como lo fue algún rudo israelita, una noche en el desierto, por la súbita idea centelleante de que todos eran el mismo Dios: idea digna de una novela detectivesca" [12].

Me imaginé a Sherlock Holmes tratando de descubrir con una lupa quién había sido el autor de todas las cosas. Pero el interlocutor de Gilbert siguió la idea. El druida siguió fumando plácidamente.

—*"Así, la más humilde nube atravesada por los rayos del sol reviste los colores del sueño y del infinito y vierte en nuestros ojos la nostalgia de la imposible belleza. Cuando el sol se pone, ya no es más que una mancha oscura y vana en el cielo... Y en realidad es cierto que el brillo de la nube era una pura ilusión, ¡pero el resplandor del sol era verdadero! Hemos de evitar la confusión idolátrica de los objetos iluminados con la luz que los inunda, porque, al término de nuestras decepciones, llegaríamos a la negación de la luz misma"* [13].

Afuera llovía torrencialmente y las ventanas de la Posada estaban cubiertas de gotas que se deslizaban hacia abajo, dejando un camino zigzagueante detrás de sí.

Gilbert miró hacia afuera con ojos apreciativos.

—Por mi parte —dijo—, amo estas tempestades y la lluvia que las acompaña, *"pues efectivamente, esta es una de las bellezas del tiempo lluvioso, que mientras habitualmente la cantidad de luz original y directa decrece, incuestionablemente la cantidad de cosas que reflejan luz aumentan. Hay menos luz del sol; pero hay más cosas brillantes, cosas hermosamente brillantes como charcos e impermeables. Es como si nos moviéramos en un mundo de espejos..."* [14].

Se hizo una pausa mientras todos contemplábamos la tormenta, absortos por nuestros pensamientos. El Gordo continuó monologando:

[12] *Carta a Frances* (1899), *apud* Maisie Ward en *G. K. Chesterton*, Buenos Aires, Poseidón, 1947, p. 97.
[13] Thibon, Gustave, *Nuestra mirada ciega...*, p. 25.
[14] *Chesterton Essays...*, p. 76.

—*"No creo que haya nadie que encuentre tan fiero placer como yo en que las cosas sean lo que son"* [15] y así llego inclusive *"a una caja de fósforos. De vez en cuando enciendo uno, porque el fuego es bello y te quema los dedos. Hay gente que cree que esto es un desperdicio de fósforos; la misma gente que se opone a la construcción de catedrales"* [16].

El galo retomó la palabra y en sus ojos había un brillo de entusiasmo.

—*"Para amar a un ser finito a pesar de su nada, ...para amarle más allá de sus límites, es preciso amarle como 'mensajero' de una realidad que lo sobrepasa"* [17].

—¡Eso es, sí, claro! —replicó Gilbert— *"esto es lo que hace a la vida a un tiempo tan espléndida y extraña. Estamos en un mundo equivocado... Así el falso optimismo, la moderna felicidad nos cansa porque nos dice que somos adecuados a este mundo. La verdadera felicidad consiste en que no lo somos. Venimos de alguna otra parte. Nos hemos extraviado en el camino"* [18].

—Desde luego. Por eso, *"cuanto más largo es el camino de nuestra existencia, más debe alejarnos de nosotros mismos"* [19].

Por primera vez, habló el druida, con lo que logró que prestáramos especial atención.

—*"Dice Santo Tomás que Dios ha fijado al hombre un camino más largo que el del ángel, porque el hombre, en la jerarquía de las naturalezas, está más alejado de Dios 'propter maiorem distantiam a Deo secundum ordinem naturarum'"* [20].

El Gordo tomó la palabra.

—Un *"filósofo se cansaba de repetirme que yo estaba en mi verdadero sitio, y a mí hasta esas aprobaciones me resultaban depresivas. Pero averigüé, al fin, que estaba yo en el sitio 'equivocado', y entonces mi alma cantó sus regocijos como pájaro en primavera... Y entonces sí que pude entender por qué... aún estando en casa, venía a visitarme la nostalgia"* [21].

[15] *Carta a Frances* (sin fecha), *apud* Maisie Ward en *G. K. Chesterton...*, p. 96.

[16] *Apud* Maisie Ward en *G. K. Chesterton...*, p. 86.

[17] Thibon, Gustave, *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp-Patmos, 1978, p. 198.

[18] Chesterton, G. K., *Enormes minucias...*, p. 1442.

[19] Thibon, Gustave, *El equilibrio...*, p. 237.

[20] *Apud* Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 373. Remite al *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Libro II, distinción 23, cuestión 1ª.

[21] Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, en *Obras completas...*, Tomo I, p. 583 y s.

El galo contempló con ojos admirados al Gordo y musitó:

—Esa, esa la actitud justa, *"un dejo de la amargura del destierro unido a un germen de esperanza"* [22].

Súbitamente, se abrió la puerta y entró como tifón el viejo Jack. Ya me parecía que no podía faltar a la reunión. Todos se volvieron a recibirlo entusiastas y el británico se instaló al lado del fuego, calentándose las manos con fruición. Dirigiéndose a la mesa donde estábamos sentados, preguntó de qué hablábamos. Mientras Gustave se lo explicaba, el inglés encendió su pipa, atento.

—*"Los seres y las cosas terrenas —todas y cada una de las sombras de la Caverna— son a la vez reflejos de Dios y velos que lo ocultan. En cuanto velos —es decir, en cuanto ídolos—, sólo encierran vacío y maldad porque, al usurpar una adoración debida únicamente a Dios, consiguen apartarnos totalmente de nuestro fin... pero estas mismas apariencias forman una jerarquía en cuanto reflejos de Dios, participando desigualmente en la plenitud y unidad de su fuente, y nos ofrecen medios más o menos seguros y directos para remontarnos hasta ella... siempre con una condición: que estos reflejos transparentes no se transformen en velos opacos"* [23].

Desde su puesto al lado del fuego Jack nos dijo con su rugiente voz:

—¡Claro, sí, por supuesto! Pero debe Ud. tener en cuenta que no se puede *"ver a través de las cosas eternamente. Toda la cuestión de ver a través de algo es ver algo a través de esto. Es bueno que la ventana sea transparente, porque la calle o el jardín más allá son opacos. ¿Qué pasaría si Ud. viera también a través del jardín? Si Ud. ve a través de todo, entonces todo es transparente. Pero un mundo totalmente transparente es un mundo invisible. Ver a través de todas las cosas es lo mismo que no ver"* [24].

El Gordo habló ahora más entusiasmado que nunca.

—*"Cuando* (los místicos modernos) *me dijeron que un poste de madera era maravilloso (un punto sobre el cual estábamos todos de acuerdo, creo) querían decir que ellos podían hacer de él algo maravilloso pensando acerca de él. 'Sueño; no hay verdad', dijo*

[22] Thibon, Gustave, *Nuestra mirada ciega...*, p. 15.
[23] Ibidem, p. 49.
[24] Lewis, C. S., *The Abolition of Man*, London, Collins, Fount Paperbacks, 1978, p. 48. Hay edición en castellano: *La abolición del hombre*, Buenos Aires, Fades, colección *Estudios y Discusiones*, 1983, con traducción, prólogo y notas de Jorge N. Ferro, —*vide* p. 52—.

Mr. Yeats, 'salvo en tu propio corazón'. El místico moderno buscaba el poste, no afuera en el jardín, sino adentro en el espejo de la mente. Pero la mente del místico moderno, como el cuarto de vestir de un dandy, está hecho enteramente de espejos. Así el vidrio repite al vidrio como puertas que abren hacia adentro para siempre; hasta que uno apenas podría ver esa última y recóndita recámara de irrealidad en donde el poste hizo su última aparición. Y como los espejos de la mente del místico moderno son en su mayor parte curvos, y muchos de ellos están agrietados, el poste en su último reflejo se parece a toda suerte de cosas: un surtidor, el árbol del conocimiento, la serpiente marina de pie, una columna retorcida de la nueva arquitectura naturalista, y así sucesivamente. De aquí es que tenemos a Picasso y un millón de puerilidades. Pero nunca estuve interesado en espejos, esto es, nunca me interesaron primordialmente mi propia reflexión —o reflexiones. Estoy interesado en el poste que de pie me espera al lado de la puerta de mi casa y que me quiere pegar en la cabeza, como el machete de un gigante en un cuento de hadas. Todas las puertas de mi mente abren hacia afuera, hacia un mundo que no he hecho. La última puerta de mi libertad se abre hacia un mundo de sol y cosas sólidas, aventuras objetivas. El poste en el jardín; la cosa que no podría crear ni esperar: la lisa y llana luz del día sobre madera dura y de pie, es cosa hecha por el Señor, y es maravilloso a nuestros ojos.

Cuando los místicos modernos dijeron que les gustaba ver un poste, querían decir que les gustaba imaginarlo... Para mí el poste es maravilloso porque está ahí. Allí, me guste o no" [25].

Todos quedaron en silencio meditando lo que había dicho Gilbert. Pero éste continuó impertérrito.

—"*Hay dos medios de estar en casa: uno es permanecer en ella; el otro es andar alrededor del mundo hasta que volvamos al mismo lugar de donde salimos*" [26].

—Hasta que veamos el poste —agregó el druida, con una sonrisa.

Gilbert miró por la ventana.

—Os diré lo que me sucedió en cierta oportunidad: "*Uno, que parecía ser un viajero, vino a mí y dijo:*

—¿Cuál es el camino más corto de un lugar al mismo lugar?

[25] Chesterton, G. K., *Wonder and the Wooden Post*, en *The Coloured Lands...*, p. 160.
[26] Chesterton, G. K., *El hombre eterno* en *Obras completas...*, Tomo I, p. 1449.

El sol estaba detrás de su cabeza de modo que su cara era ilegible.

—Seguramente —dije— quedarse quieto.

—Ese no es ningún viaje —contestó—. El viaje más corto de un lugar al mismo lugar es dando la vuelta al mundo" [27].

*
* *

Cuando llegué a casa, todo estaba en paz.

Me hice unos amargos y contemplé el atardecer que contrastaba con la tempestad de la Posada.

¡También! —pensé para mí— ¡el Gordo ése es una tempestad ambulante! ¡Cuánta cháchara sobre un viaje alrededor del mundo!

Y me acordé de nuestro Martín Fierro.

"En la güella del querer, no hay animal que se pierda".

GILBERT KEITH CHESTERTON
y GUSTAVE THIBON
(Por la copia, yo,
SEBASTIÁN RANDLE)

[27] Chesterton, G. K., *Homesick at Home*, en *The Coloured...*, p. 233.

BIBLIOGRAFIA

ALFREDO SAENZ, *In Persona Christi.* La fisonomía espiritual del sacerdote de Cristo, Ed. Mikael, Paraná, 1985, 471 pgs.

Estábamos en la iglesia abarrotada de seminaristas. Uno de los principales superiores del Seminario cumplía sus 25 años de sacerdocio. Como era una especie de pitonisa de los "tercermundistas", la mayoría escuchaba, ávidamente, sus palabras. El oráculo sentenció: "*Todavía no está hecha la teología del sacerdocio... No se sabe lo que es el sacerdote...*". Así caían hecho añicos la carta a los Hebreos, el tratado del sacerdocio de San Juan Crisóstomo, la Regla Pastoral de San Gregorio Magno, varias obras de Santo Tomás, de San Alfonso, los hermosos documentos papales desde San Pío X hasta Pablo VI, etc. No sabía lo que era el sacerdote, pero tenía (y tiene) la altísima responsabilidad de formar sacerdotes. ¡Así andan las cosas! En eso era coherente con el gran principio del progresismo, "la incoherencia"; y la duda sobre la identidad sacerdotal era correlativa con la duda sistemática respecto a verdades fundamentales de diversos tratados teológicos, en especial, cristología y eclesiología. Sí no se tiene certezas sobre el misterio del Sumo y Eterno Sacerdote, no se las puede tener cuando se trata del sacerdocio ministerial.

De tales polvos, tales lodos. O si se quiere, bíblicamente, "quien siembra vientos, cosecha tempestades". Por eso no son de extrañar las espúreas concepciones de un sacerdocio que, al no conocer, inventan; y por ser inventado, no es el de Cristo. La heteropraxis sacerdotal es consecuencia de la heterodoxia en torno al misterio del sacerdocio. Los frutos nefastos de la falta de identidad sacerdotal en muchos, del quedar prisioneros de la mentalidad secularista en otros, de la ineptitud para el diálogo de la salvación, del considerar la renovación como principalmente exterior, e incluso el abandono del ministerio, no hay que buscarlo en otra parte que allí. Estos son los principales responsables de que, como afirmara recientemente el Card. Ratzinger, los frutos del Concilio Vaticano II parecieran "cruelmente opuestos a las expectativas de todos... se ha llegado a un disentimiento tal que ha parecido que pasábamos de la autocrítica a la autodestrucción... tantos han terminado en el desaliento y en el aburrimiento... nos hemos encontrado frente a un proceso progresivo de decadencia... el balance parece, pues, negativo... es incontestable que este período ha sido decisivamente desfavorable para la Iglesia Católica".

Si alguien afirma que "*no sabe lo que es el sacerdote*" es porque ese tal ignora lo que es y quién es el Verbo encarnado. Digámoslo, brevemente, les falta la vivencia y la experiencia de "*Un solo Señor...*" (cf. Ef. 4, 5).

"*Un...*" Por olvidar esto están *divididos* y son siempre causa de división. Como hemos afirmado en muchas oportunidades, la esencia del progresismo es la incoherencia, la contradicción, lo cual lleva, por lógica paradoja, a que el progresista nunca sea "signo de contradicción" (Lc. 2, 34). Y así, por ejemplo, "son del mundo", pero no "están en el mundo", debido a la falta de sentido de la realidad que los aqueja por ser esclavos del capricho subjetivo que campea en toda la filosofía moderna y, sobre todo, por la falta de sentido común cristiano que no es otra cosa que "la santa familiaridad con el Verbo hecho carne" (Chesterton).

Por estar dividido interiormente, viviendo una suerte de espiritualidad "hemipléjica", que sólo sabe acentuar un aspecto de la realidad en detrimento —cuando no en negación— de otros, reviven formas de pensar y de actuar claramente maniqueas y francamente jansenistas. Así, por ejemplo, nosotros que no pensamos como ellos porque obedecemos al Papa somos "cismáticos" (sería la primera vez que se diese un cisma con el Papa a la cabeza, que es como hablar de un círculo cuadrado), o sea que, al modo de los maniqueos, sólo ellos son los buenos y nosotros los malos, y por eso quieren nuestra muerte eclesial; y son jansenistas, porque están convencidísimos de que sólo ellos —y nadie más que ellos— conocen, viven y actúan el Concilio Vaticano II.

Esa división del alma les hace odiar todo lo que huela a cristianismo militante que sabe cuál es y donde está el enemigo. Le tienen tirria a "la espada", porque no tienen la ciencia de la cruz —"una espada de dolor atravesará tu corazón" (Lc. 2, 35)—, porque tienen miedo de "la espada del espíritu, que es la palabra de Dios" (Ef. 6, 17), "espada de dos filos que penetra hasta la división del alma y del espíritu" (Hebr. 4, 12), porque son amantes de la falsa paz: "no he venido a traer la paz sino la espada" (Mt. 10, 34). No son militantes, son claudicantes, porque no creen seriamente en el Verbo encarnado que "para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo" (1 Jo. 3, 8). Con el diablo parece juegan a "tortitas de manteca".

Y por estar divididos, permanentemente *dividen*: las comunidades religiosas, las parroquias, los seminarios, los presbiterios, las diócesis. Laceran el Cuerpo Místico de Cristo. Si los nombran al frente de una comunidad, al poco tiempo la van a hacer girar en 180 grados, aunque la realidad pastoral pida otra cosa, porque su ideología los domina, y así, pastoralmente, son monos con navaja y obtienen lo que un elefante en un bazar. A pesar de que acusan a otros, son ellos, al querer innovar —es decir, inventar doctrinas nuevas e intentar imponerlas como si fueran doctrina de Cristo—, son ellos los principales responsables de la ruptura de la unidad en la Iglesia. Los que rompen la unidad de la Iglesia no fueron San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, sino los iluminados, Lutero, Calvino, Zwinglio... Küng, Pohier... No saben, existencialmente, que hay "*un* solo Señor"...

"...*solo*..." No viven para "un *solo* Señor", sino que sirven a varios señores. Tienen "otros dioses delante" del "soli Deo" (Deut. 32, 12). Idolatran el progreso, a Hegel o Marx, a las Conferencias Episcopales (que consideran son el octavo sacramento, aun cuando en realidad éstas "no tienen base teológica" [sic], como muy claramente lo acaba de recordar el Card. Ratzinger), en fin, a su fe ideologizada.

De allí que sean insanablemente *estériles* —en conversiones y en vocaciones— y como la mujer estéril que se presentó a Salomón, buscan la muerte de los hijos de los demás: "Ya que no puede ser mío, que no sea tuyo", parecieran pensar. Al aceptar la cultura moderna en bloque, como ésta en gran parte es "cultura de la muerte", son enemigos de la vida sobrenatural de las almas; por eso odian que se hable de que hay que salvar

el alma ("tres palabras, tres herejías", decía Evely), deforman la palabra de Dios, tratan de acallar a los grandes predicadores buscando cegar las fuentes de la vida, siguen a maestros de su gusto que les halagan los oídos, ponen pueriles obstáculos a las vocaciones, dificultan la recepción de los sacramentos ("rémoras de la Iglesia", dijo un progresista), actúan contra la devoción a la Virgen ("los santuarios marianos son focos de superstición y hay que liquidarlos", dijo otro), se burlan del Papa llamándolo, con desprecio, "el polaco", etc. La falta de claridad respecto al fin, los hace ser "pasteleros", misticones y pseudo-teólogos. *Pasteleros*, porque mezclan el bien y el mal, la gracia y la naturaleza, la Iglesia y el mundo; *falsos místicos*, porque se la pasan *hablando* de caridad, que hay que adaptarse a la realidad, que hay que ser dóciles a los signos de los tiempos, pero inexorablemente hacen lo contrario, llevan adelante sus propósitos "a priori", contra viento y marea, no dándose cuenta de que hace rato los demás "les vieron la pata de sota" (son "mariposones" de la ascética y turistas de la mística); *pseudo-teólogos*, que confunden al Cardenal Cayetano con San Cayetano de Thiers (¿será por pan y trabajo?), que ignoran que hay un Unico Absoluto y que sólo en la subordinación a El alcanza el hombre la plenitud de su humanidad, que sostienen que "lo central de nuestra fe es que Cristo era judío"... y que lo que nos separa de los judíos "es el Estado de Israel" (no saben que la divinidad del Verbo es lo que nos separa y que por tenerla por blasfemia se terminó la Sinagoga en Caifás).

Por no confiar en "un *solo* Señor" son tristes y vergonzantes. Son *tristes*, ya que no conocen la gran alegría de que Dios se haya hecho hombre (cf. Lc. 2, 10-11) y el gozo que produce la "prolongación" de la Encarnación en toda la realidad. Y son *vergonzantes*, pues ignoran el coraje de la fe que brota de saber que Jesucristo participó en la sangre y en la carne "para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre" (Hebr. 2, 14-15). Dice el Card. Stefan Wyszynski: "Desde el momento que un obispo demuestra falta de valor empieza su caída. ¿Puede seguir siendo un apóstol? Lo esencial de la vocación apostólica es dar testimonio de la Verdad. Y esto exige valor" (Diario de la cárcel, p. 310).

"...*Señor*". Sólo la clara conciencia del señorío y majestad de Dios abre al hombre a la trascendencia. La cerrazón a la misma es el castigo que se autoinflige el progresista que se queda en el aquende de las cosas porque no sabe liberarse del principio de la inmanencia que permea toda la filosofía moderna.

Por eso *no gozan de la certeza de la fe* y siempre están cuestionándose. Creen que son maduros y adultos porque dudan y cuanto más dudan se creen más auténticos. Recuerdo que hace años un sacerdote que predicaba un retiro el actual Padre R. B., previo a la ordenación sacerdotal de este último, le preguntaba al acabar cada día: "¿Entraste en crisis?", y para provocarla le decía disparates sobre la fe, sobre la jerarquía, sobre la disciplina. Conocemos sacerdotes, que se creen grandes teólogos —como el de la anécdota del comienzo de estas líneas—, que se pasan la vida estudiando —es una manera de decir— "sin llegar nunca al conocimiento de la verdad" (2 Tim. 3, 7). Basta oírlos predicar, sin principio, medio ni fin, son "regaderas" interminables, blablistas consuetudinarios, babosos de la palabra. Al escucharlos se tiene la sensación de haber sido picados por la mosca tse-tse. Les falta el ardor, la unción y el vigor que caracteriza al poseído por la Verdad. No saben que la Verdad es viril y que atrapa sólo cuando se la muestra rechazando el error y no con la cantilena de los escribas y fariseos. Sólo atrae la certeza del que construye, inconmovible, como roca, y del que se crucifica, en lo alto, con la Verdad.

Por quedarse en la concreción de la inmanencia, *no gozan de la seguridad de la esperanza*, que es, esencialmente, de la vida eterna, la cual ni pasa ni muere. De ahí que se instalen sólo en la horizontal, ocupándose preferentemente de las cosas temporales y ocupándose mal, como aquel que dijo que "la democracia es la primera prioridad para la Iglesia", sin advertir que, por la fuerza de las cosas, aceptar y trabajar incondicionalmente en favor de la misma, era abrir las puertas a la dictadura de la pornografía, a la legalización del divorcio y del aborto, al cercenamiento de los derechos de la enseñanza católica, a la putrefacción de la enseñanza oficial por la invasión del más crudo materialismo.

La falta de esperanza les hace vivir una pésima eclesiología, porque el olvido de los bienes eternos lleva a preferir los bienes temporales, fundamentalmente, el placer, el tener y el poder, como lo expresa el documento de Puebla. Así advertimos un decidido desprecio de la penitencia en todas sus formas, una ansiosa búsqueda de ventajas temporales, un apego desmedido a los "puestos altos", que hace de ellos miembros de una nueva orden, la de los "trepenses". Y así se predica que "hay que obedecer al obispo, aunque fuese Judas" [sic], es decir, hay que estar dispuesto a vender a Cristo por treinta monedas de plata. Quieren que nos ahoguemos, para que ellos misericordiosamente, compren luego el Hacéldama, cuidando de no poner ese dinero de sangre en su cuenta bancaria. Si el obispo se va al infierno, ellos lo siguen dócilmente, detrás. Creen que los obispos no están obligados, para que se les deba legítima obediencia, a estar "cum Petro et sub Petro" (Ad gentes, 38). Los fermentos de división aún crecerán mientras no se ponga en práctica la invitación apremiante del Papa a dejarse interpelar "por la Palabra de Dios y, abandonando los propios puntos de vista subjetivos, busquemos la verdad donde quiere que se encuentre, o sea, en la misma Palabra divina y *en la interpretación auténtica que da de ella el Magisterio de la Iglesia*" (Reconciliatio et paenitentia, 25).

Finalmente, por no trascender y quedarse al nivel de lo sensible, *no aman*. Sólo "la caridad se complace en la verdad" (1 Cor. 13, 6). Sólo el que ama, no declama sobre los pobres, sino que los socorre, en concreto, con todo lo que tiene. ¿Quién hizo más por los pobres: Don Orione o Camilo Torres, la Madre Teresa de Calcuta o la Pasionaria, Wyszynski o Ernesto Cardenal, Castellani o...?

Quienes no hacen carne en ellos aquella verdad de que hay *"un solo Señor"*, por estar divididos, por carecer de un fin y por no trascender, necesariamente han de *perseguir* a los que no piensan como ellos, al tiempo que no cesan de proclamarse los grandes campeones del pluralismo! (otra incoherencia más). Con lo cual, nos hacen un señalado favor, por el que damos gracias a Dios, "de habernos hallado dignos de sufrir algo por su nombre" (Act. 5, 41; cf. Gaudium et spes, 44). Nos hacen vivir la octava bienaventuranza, sobre todo, cuando nos impiden llevar adelante las obras de bien, poniendo por obra la profecía: "Os echarán de la sinagoga, pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios" (Jo. 16, 2).

Impresionante es la destrucción obrada por el progresismo. A pesar de haber organizado miles de congresos de catequesis, los niños cada vez conocen menos de Jesús; a pesar de tantas jornadas de liturgia, los fieles han olvidado el sentido de lo sacro; a pesar de todos los cursos de exégesis y los consiguientes análisis con lupa de los textos sagrados, ellos y los que los siguen perdieron el amor a la Escritura; a pesar de quedarse afónicos vociferando que hay que dialogar, le ganan a Torquemada en intolerancia; a pesar de todos sus optimistas pronósticos sobre el "hombre nuevo", aniquilaron la formación católica en escuelas, universidades y seminarios; a pesar de caminar miles de kilómetros sólo hacen prosélitos dos veces más dignos que ellos de la gehenna. Así como del Rey Midas se decía: "Todo

lo que toca lo hace oro", de éstos se puede decir: "Todo lo que tocan lo hacen trizas". Son como los caballos de Atila, "donde pasan no crece más el pasto".

Este tipo de sacerdote ya hizo cuanto se le ocurrió, no quedándole tontera por hacer ni cosa sagrada por manosear. Ahora ya están decrépitos. Su ciclo ha terminado. El camino de falsa renovación concluyó en un callejón sin salida. Será menester que en adelante dejen paso a los jóvenes sacerdotes, a quienes consideran con el Papa que "estar al día" no es otra cosa que la santidad (cf. la Carta del Jueves Santo de 1979). Que es lo que el A. de este libro trasunta en cada página. En fin, toda la farándula progresista, a pesar de todas las apariencias, no pesa lo que una tela de araña y es tan consistente como una burbuja de jabón.

El mismo pueblo de Dios es el que reclama y exige sacerdotes que sean sal, no sacarina; luz, no oscuridad; espada, no cortapluma mellada; fuego que ilumina, no ceniza que "calienta"; roca, no flan; padre, no funcionario; pastor, no mercenario ni lobo; y "cuando el pastor se vuelve lobo, toca al rebaño defenderse", decía San Agustín.

Nos pareció conveniente esta larga introducción ya que el presente libro es la antítesis y el correlativo de las desviaciones a que antes nos hemos referido. El A. presenta la imagen del verdadero sacerdote, prolongación de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, personificación de aquel que quiere hacer de él un "alter Christus", o como lo indica en el subtítulo, "la fisonomía espiritual del sacerdote de Cristo". Es decir que lo que presenta no es ya la imagen de aquel sacerdote decrépito, agostado y "superado" al que hemos aludido, sino del sacerdote nuevo, santo y lleno de empuje —sacerdotes todo fuego— que es lo que hoy espera el pueblo cristiano. Queremos destacar particularmente el capítulo titulado "Las virtudes del sacerdote", donde el A. va recorriendo las diversas virtudes teologales y cardinales, procurando descubrir la manera específica como el sacerdote que quiere ser santo deberá practicarlas en nuestro tiempo. Analiza asimismo en otros capítulos el apostolado del sacerdote, tratando especialmente de la relación entre la contemplación y la acción, sobre el telón de fondo de la espiritualidad del Buen Pastor. Llama la atención la permanente atención del A. sobre el Santo Sacrificio de la Misa, lugar fontal de la santidad del sacerdocio católico, así como sobre la Santísima Virgen, madre del sacerdote y espejo de sus virtudes.

Este libro es fruto de largos años en la docencia de la materia y en la práctica de la dirección espiritual a innumerables sacerdotes y seminaristas que el P. Alfredo Sáenz realizó incansablemente en el Seminario de Paraná, bajo la guía sabia de su santo arzobispo, Mons. Adolfo S. Tortolo, quien a todos nosotros, desde su lecho de dolor, nos está dejando un admirable ejemplo de comunión con Cristo crucificado; por haberlo querido y alentado, hará sin duda fecunda la lectura de este libro, bendecido con su sufrimiento. Buena razón tiene pues el A. para dedicar la presente obra no sólo al Santo Padre, en el que nutre tantas de sus enseñanzas, sino también a Mons. Tortolo, quien hace catorce años lo invitara a colaborar en su Seminario, del cual recientemente ha debido retirarse.

Creemos que estamos ante un libro que no morirá fácilmente porque desentraña la esencia del único sacerdocio de Jesucristo que "ya no muere más" (Rom. 6, 9) y que es el Unico que "tiene palabras de vida eterna" (Jo. 6, 68).

P. Carlos Miguel Buela

RAUL O. LEGUIZAMON, *Fósiles Polémicos*, Ed. Esclarecimieto y Difusión, Laguna Larga, Córdoba, 1984.

¿Insólito sería el adjetivo correcto...? ...Tal vez... Porque el hecho de que en idioma castellano (y muy bueno dicho sea de paso) se publique un "análisis crítico sobre la evidencia fósil del origen del hombre", es realmente desacostumbrado. Que el autor sea un argentino, joven, médico biólogo especializado en renombrados institutos de los Estados Unidos, mucho más inusual aún. Que se aparte del remanido dogma evolucionista, apoyado en sólida erudición y aguda capacidad de juicio, es ya decididamente excepcional. ¿Y qué podríamos añadir a esas notas si, encima, la obra conjugara la profundidad científica con la amenidad del relato, al punto de poder leerla de un solo tirón...? Pero el Dr. Raúl O. Leguizamón —que es el autor de quien tratamos— no parece conformarse con todos esos títulos obvios, objetivos, tangibles, de su labor, sino que, además se presenta con la mayor modestia, diciendo de sí que es sólo un aficionado no especializado. Esto es asombroso; escapa a toda mensura en nuestro ámbito intelectual, donde cualquier indocto divulgador de empalagosos refritos trasnochados comienza por sacar patente de "sabio". Leer *Fósiles Polémicos* es algo reconfortante para el espíritu humano. Es darse un banquete intelectual, propinarse un acto de higiene mental, recuperar la fe en el talento argentino, y felicitarse por la circunstancia de poder ser contemporáneo de este brillantísimo científico cordobés. No hay hipérbole en mis afirmaciones. No es un elogio de compromiso. No lo digo por la notoria afinidad de nuestras mutuas conclusiones. Aunque no lo conociera; aunque los resultados de sus investigaciones difirieran considerablemente de las mías (éstas sí producto de la mera afición), lo mismo me vería obligado a asentar similares constancias laudatorias. Porque, señores, el autor y su obra han marcado un hito en los anales de la cuestión biológica, cuando menos, en los ámbitos académicos hispanoparlantes.

Cuando una pieza de tela está redondamente cosida no se la puede deshilvanar para analizar sus retazos. Del trabajo que comentamos tampoco se pueden tomar fracciones para efectuar una reseña. Hay que leerlo todo nomás. Me limitaré, pues, a exhibir algunos botones de muestra para incitar a esa necesaria lectura del original. Comienza Leguizamón por llamar las cosas por su nombre: o el hombre desciende de sí mismo o desciende del mono. Mono, sí, con cuatro letras. No el indefinido y equívoco "ancestro común" a ambas especies, toda vez que "este supuesto antecesor común no es ni puede ser otra cosa que un mono" (p. 9). Los famosos "homínidos", "prehomínidos", etc., etc., como dice G. G. Simpson son "ciertamente monos... Es pusilánime si no deshonesto decir otra cosa". Y es lícito conjeturar con cualquiera de las dos hipótesis de trabajo, siempre que se admita que ambas son "necesariamente extracientíficas". Esos postulados no son del orden de las ciencias biológicas, sino de las históricas, y de prueba indirecta o circunstancial. Esto es así porque, como lo expone Leguizamón, existe imposibilidad absoluta de probar la relación genética —no ya semejanza ósea sino parentesco— entre organismos a base de los hallazgos fósiles, y porque el hombre no se define morfológicamente, sin contar con la inteligencia, cuyo rastro no se conserva. Dentro de ese esquema de relatividades, Leguizamón estudia los fragmentos fósiles más polémicos.

El primero es el *Hombre de Neanderthal*, raza humana extinguida que, al moverse en circunstancias climáticas y alimenticias adversas, padeció de algunas regresiones en sus rasgos secundarios. Sin embargo, como el

"homo sapiens moderno" es más antiguo que esta variedad arcaica, tales aberraciones —que no alcanzan a la capacidad craneal que es mayor que la del hombre "moderno"— carecen de significación para la filogénesis. De ahí que se lo haya dejado de lado en las divulgaciones evolucionistas recientes. "¡Pobre H. de Neanderthal! —dice Leguizamón—, antes se lo calumnió, ahora se lo silencia" (p. 23).

Tampoco subsiste mayor entusiasmo con el segundo caso: el del *Pithecanthropus erectus* de Dubois. Acá el problema residía en la asociación de una calota y unas muelas simiescas con un fémur humano. La moderna solución evolucionista consiste en suprimir o restar importancia al fémur. Pero, como indica el autor: "Si al P. E. le sacamos el fémur, literalmente se viene al suelo. Es decir, se derrumba como caso, ya que deja de ser erecto" (p. 25). Como en la misma capa geológica (en Wadjack) Dubois había hallado dos cráneos enteros perfectamente humanos, el P.E. no servía como intermediario, porque ¿"cómo podría un antepasado coexistir con su descendiente?" (p. 28). La solución correcta la produjo el propio Dubois en 1935 al confesar que su P. E. "no era nada más que un gibón de gran tamaño".

El eslabón "perdido" (que científicamente debió denominarse "faltante", puesto que lo primero por demostrar es que había existido) es, en verdad, el *Sinanthropus Pekinensis*. Es así, afirma Leguizamón, ya que efectivamente, se ha perdido". Ha desaparecido por completo todo el supuesto material fósil situado en Choukoutien. En cuanto a los modelados a pasta, no coincide su capacidad craneal (1200 c.c.) con su descripción: "pequeña capacidad craneal". Esta discrepancia, anota el autor, configura un verdadero milagro: no sólo se transforma a un mono en un hombre sino que además se transforma "un fósil de un mono en un fósil de un hombre. Lo cual supera ciertamente todas las expectativas" (p. 31). "Nelly", el cráneo modelado, resulta así ser "una verdadera hija de la evolución", un tanto idealizada por sus fabricantes.

Respecto de los *Australopitecos*, el autor recuerda la morfología simiesca de ellos, en particular de los dedos del pie, que les impedían el bipedismo. Con el análisis por computadora del astrágalo efectuado por Oxnard se comprueba su abierta separación de la bipedalidad humana, y su semejanza con el orangután. En cuanto a la atribución a su pequeña capacidad craneal de un complejo sistema nervioso, apunta Leguizamón: "Este argumento es obviamente irrefutable, por exactamente la misma razón de que es indemostrable... y así como el H. de Neanderthal poseía un cerebro grande pero estúpido (por mucho contenido "fibroso"), los australopitecos habrían tenido un cerebro chico pero inteligente (por muchos 'circuitos neuronales')" (p. 48). Y sus caninos e incisivos pequeños son como los del mono babuino Gelada, que, no por eso, es "menos mono que sus congéneres". En suma: que son simplemente monos con dientes pequeños y nada más (p. 52).

Después se ocupa de *Lucy*, el hallazgo de Johanson, una variedad de australopiteco, con cuyo fémur "severamente aplastado" se elabora una teoría bipedista. También se manipulea una pelvis destruida y reconstruida. "A este paso —comenta Leguizamón— cuando terminen la 'reconstrucción', Lucy va a salir caminando del museo" (p. 57). A continuación pasa revista al *Hombre de Piltdown*, que viene a ser el eslabón intermedio realmente "encontrado". Glosando el estudio de S. J. Gould, el autor pone en claro que el principal estafador científico del sonado fraude fue el Rvdo. P. Teilhard de Chardin, quien trajo desde Túnez el diente de elefante y el canino faltante para cubrir las apariencias de antigüedad. Más adelante trata a los *Fósiles Prohibidos*: el cráneo de Castenedolo, la mandíbula de Abbeville, la de Foxhall, el cráneo de Bald Hill, el de Olmo, los esqueletos de Galley Hill, Swanscombe y Fontechevade, hasta llegar a los más recien-

tes de Laetolil (1976, Africa, Leakey) y Glen Rose (1939, Texas, Bird), todos ellos "sapiens" más antiguos que los "homínidos" de los evolucionistas. Estos han sido desechados por no encajar en el esquema preconcebido.

De todo lo cual Raúl O. Leguizamón extrae varias "consideraciones finales". Una, es que: "No existe ningún argumento científico que pueda probar, demostrar, comprobar esta hipótesis del origen evolutivo del hombre". La otra es que se está frente a una cosmovisión extracientífica materialista, convertida en doctrina del "establishment", ante la cual a la gente común sólo le queda desarrollar su sentido crítico (pp. 72-74). Para esa *"alternativa crítica"* el aporte del Dr. Leguizamón es francamente indispensable. Como dije al principio, y lo reitero, la ciencia —y no ya la mitología— se ha apuntado un sobresaliente tanto con la publicación de esta obra. De ahí, pues, que recomendemos calurosamente su lectura.

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO



CARLOS IGNACIO MASSINI, *El Renacer de las Ideologías*, Idearium, Mendoza, 1984, 126 pgs.

Siempre me costó entender con precisión el sentido de la palabra "ideología", quedándome la impresión de que cada uno de los que la empleaban estaban refiriéndose a cosas diferentes. Y, como decía Julien Freund, "cuando un nombre puede significar todo, no significa ya nada". La expresión recubre normalmente un matiz peyorativo, pero queda en la penumbra su posible alternativa. La lectura de la presente obra me ha resultado altamente esclarecedora.

Se ha hablado últimamente de un "crepúsculo de las ideologías", que habrían dejado paso a ideas más concretas, proporcionadas sobre todo por las ciencias sociológicas. El A., en este libro —verdadera obra maestra en su género—, se aplicará no sólo a determinar el auténtico concepto de "ideología" sino también a mostrar la supervivencia de lo que llama "la mentalidad ideológica", tentación permanente para el espíritu del hombre occidental ya desde los comienzos del Evo Moderno. No por nada el inventor del término fue el filósofo empirista francés Antoine Destutt de Tracy, quien la empleó por vez primera en 1796, en el marco de la Ilustración y la Revolución Francesa.

1. Características de las ideologías

Tras un capítulo dedicado a "la semántica de las ideologías", el A. emprende el análisis del término, teniendo en cuenta las características acusadas de los diversos sistemas ideológicos, sus formulaciones originarias o más extremas, no "contaminadas" con ideas tradicionales. La primera característica es el *racionalismo*, o sea la pretensión, surgida al comienzo de la modernidad, de lograr un conocimiento puramente racional, en nada deudor de la revelación ni de la experiencia, conforme al método de las matemáticas; tal pretensión supone la confianza en la capacidad del hombre para configurar racionalmente su vida política usando como método el arquetipo científico-matemático. Se trata de una verdadera inversión metodológica, muy propia del pensamiento moderno, que ya no parte de la experiencia sino de una concepción abstracta de la vida política, cuya concreción intenta luego en la realidad social. Así, por ejemplo, Rousseau, partiendo de un postulado desautorizado por los hechos —el de la bondad e igualdad radical de todos los hombres—, elaboró una construcción "ideal" de la sociedad gobernada por la voluntad general; Marx, partiendo del dogma de la economía como causa de todos los fenómenos sociales, pretendió ofrecer una explicación total de la historia.

La segunda característica de las ideologías es el *monismo*, es decir, su propensión a explicar la totalidad de los hechos políticos mediante una razón única y exclusiva, una fórmula perfecta para la resolución de las aporías políticas, mal que le pese a la realidad, por multifacética y mudable que sea. Una sola sería asimismo la causa de todos los males sociales, de cuya eliminación depende la felicidad de los pueblos: para el comunismo, la propiedad privada; para el liberalismo, las limitaciones de la libertad individual.

El *maniqueísmo* es, según el A., la tercera nota del pensamiento ideológico, lógica consecuencia de su monismo. Si hay un solo elemento que causa todo el mal social, su opuesto pasa a ser necesariamente bueno. Aparecen así las binas: liberación o dependencia, libertad o estatismo, revolución o reacción, etc. La sociedad queda dividida en réprobos y elegidos, sin matices intermedios.

La cuarta característica es el *optimismo* en torno al hombre, ya que toda ideología funda sus esperanzas de perfección social en una visión optimista de la naturaleza humana. La presencia del mal en el mundo —y por tanto de los males políticos y sociales— no tiene su origen en la voluntad del hombre, en alguna falta suya, sino en una "estructura" perversa del mundo y de la sociedad,

que es preciso hacer saltar. Y así sería suficiente un cambio estructural para alcanzar la perfección del hombre y de la sociedad, sin previo esfuerzo personal, ni ascesis alguna individual.

La última nota de la ideología la constituye lo que el A. llama el *milenarismo*, entendiendo por ello una soteriología intramundana, la pretensión de lograr el paraíso en la tierra. Esta nota se expresa de manera acabada en el marxismo, con su proyecto de una sociedad feliz, sin clases y sin estado.

Tras este análisis, Massini intenta una síntesis, definiendo la ideología como "un conjunto de ideas acerca de la vida social de los hombres, estructurado sistemáticamente en un esfuerzo exclusivamente racional, simplista y maniqueo, que propone a los hombres un proyecto de salvación colectiva y absoluta, a realizarse íntegramente en esta tierra, aquende la muerte" (pp. 50-51).

2. Historia de las ideologías

Señala bien el A. q. la ideología, tal cual ha sido descrita, no es algo que emerge de la naturaleza del hombre, sino un fenómeno típicamente moderno. "Esto significa que el hecho ideológico es un fenómeno no universal sino histórico, que no es algo que se siga necesariamente del modo de ser del hombre, sino que se trata de una construcción de la mente humana, que caracteriza a una determinada etapa de la historia de occidente" (p. 54).

Para algunos pensadores, el ideologismo nace en el siglo XVIII. Pero el A. va más allá, encontrando el origen más remoto de la actitud ideológica en el siglo XIV, con *Marsilio de Padua* y sobre todo *Ockham*. Este último, más que un contemplador de la verdad, como pudiera hacerlo presumir su condición de religioso, es una especie de ingeniero de la realidad, proponiendo un modelo mental para obrar según él. El nacimiento del ideologismo está en proporción directa con la decadencia de la contemplación.

Sobre la vía abierta por Ockham se establece el racionalismo "constructivista", es decir, un intento de la razón para construir sus propios contenidos independientemente de la experiencia. En esta nueva orientación se adivina el papel decisivo de *Descartes*, para quien "razón" es "razón técnica", elaboración de proyectos de acción, al modo matemático, que parten de lo abstracto y desembocan en lo concreto. "No se dieron cuenta— escribe Leo Strauss— de que lo concreto a lo que eventualmente se puede llegar por este camino no es lo verdaderamente concreto, sino una abstracción más". Así *Rousseau*, tomando como base una idea que no provenía de la experiencia, cual es la de una situación de igualdad y libertad absoluta de todos los hombres en un presunto "estado de naturaleza", desembocó en la democracia universal como única forma legítima de gobierno, deduciendo de allí que toda sujeción era injusta, que la cultura, en la medida en que distingue a las personas, resultaba intrínsecamente perversa, y que la educación limitaba la libertad originaria.

Agudamente advierte el A. en todo este proceso al influjo del *gnosticismo*, según el cual el mal que hay en el mundo —también el mal político o social— no tiene su origen en la voluntad del hombre sino en una defectuosa estructura del cosmos y de la sociedad, en una suerte de "maldad cósmica"; se añade a ello un optimismo antropológico, por el que el hombre aparece como un ser inmaculado, víctima inocente de las estructuras que lo oprimen. En las versiones originarias del gnosticismo, la caída cósmica se atribuia a una degradación progresiva del universo o al pecado de uno de los eones que rodeaban a la divinidad; en las versiones más recientes se la achaca a motivos más pedestres, como el uso de los medios de producción o la propiedad privada de la tierra. Este hombre impoluto, prisionero de la sociedad opresiva, tiene un medio para salvarse, y es el conocimiento —la gnosis—, un saber total y absoluto, obtenido racionalmente, que le dará la clave del sentido del universo y de la historia. La redención

por la gnosis culminará en un reino final intrahistórico, un cielo en la tierra. Se advierte aquí el influjo de *Joaquín de Fiore*, con su división de la historia en tres períodos, correspondientes a las tres personas de la Trinidad; estas tres edades se reiteran, a su modo, en *Rousseau*, *Hegel*, *Marx* y *Comte*, que racionalizan el mensaje revelado —naturaleza, caída, redención—, si bien vuelven a darle una impostación religiosa, aunque siempre racionalista. Son las grandes religiones seculares. "El proceso de la desacralización de la existencia humana —dice Mircea Eliade— ha desembocado más de una vez en formas híbridas de magia ínfima y de religiosidad simiesca".

Observa el A. que hay un elemento que distancia el ideologismo de las otras expresiones del modo gnóstico de pensamiento: la consideración de la *ciencia* como fundamento de verdad de la construcción racional, haciéndola salir del terreno en que ella está; es el cientificismo, que pretende develar todo, incluso el misterio del hombre y de su historia. Asimismo anota que no hay que confundir ideología con *utopía*; la utopía suprime una situación conflictiva pero sólo en la imaginación, con total prescindencia tanto de la historia como de la geografía ("u-topía" quiere decir: "en ningún lugar"); los ideólogos, en cambio, están convencidos de que su sueño se cumplirá, e indefectiblemente, por el progreso indefinido.

De este espíritu brota el llamado *hombre burgués*, que aparece como la condición cuasi-necesaria del desenvolvimiento de la ideología. La concepción economicista del mundo, tan propia de la burguesía en ascenso, es la que creará el campo propicio para la aparición de esas escatologías secularizadas que son las ideologías. La mentalidad económica mira decididamente a los bienes de este mundo, se afinca en esta tierra, y espera de las riquezas la salvación en el aquende. Sin la preeminencia del espíritu burgués, las elaboraciones de Ockham, Descartes, Rousseau, etc., hubieran quedado circunscriptas a un cenáculo de intelectuales.

El *liberalismo*, sobre todo en su vertiente democratista, que brota del pensamiento de Rousseau, es la primera gran corriente ideológica de la historia. El liberalismo originario registra todos los caracteres antes señalados: construye su doctrina político-social recurriendo tan sólo a la razón, sin atender a los datos de la revelación; levanta la bandera de una única causa determinante de la perfección humana: la libertad individual, echando la culpa de todas las desgracias a un solo mal: los grupos intermedios o corporaciones; muestra un evidente optimismo acerca del hombre, a quien considera naturalmente bueno; reconoce una tierra prometida: la sociedad libre de los hombres libres; su gnosis propia es la de la "filosofía de las luces", sobre la base "científica" de la idea del "progreso", entendido como una férrea ley necesaria de perfección progresiva del hombre y por ende de la sociedad. Sin embargo, como bien anota Massini, el liberalismo no lleva hasta el extremo todas las características de la ideología: su optimismo no es total, dado que admite la posibilidad de algunos pocos hombres perversos; ni el paraíso terrenal será tan perfecto, ya que no se elimina el trabajo ni la muerte.

Tal radicalización del espíritu ideológico será mérito del *marxismo*, hijo del liberalismo. El marxismo busca con la misma ansia que los hombres del siglo XVIII la felicidad terrena para el hombre, sueña como los enciclopedistas en la reconquista del paraíso perdido, continúa la actitud "científica" del siglo XVIII con su materialismo "científico", su economía "científica", etc. Hay una línea directa que va de Rousseau a Marx pasando por Hegel. Según Alain Besançon "el extraordinario hallazgo de Marx está en volver a pensar, sobre el antiguo espíritu del Jacobinismo, a la luz de la filosofía alemana; propone, pues, una nueva y definitiva Revolución Francesa, pero ensanchada por Hegel a las dimensiones del Cosmos...".

El marxismo, como nueva versión gnóstica, parte de un decidido optimismo acerca del hombre, que habría

conocido una sociedad inicial paradisíaca con un feliz comunismo originario; tal hombre sufrió una caída estructural, haciendo indispensable la propiedad privada y por ende la sociedad de clases; ahora el comunismo, mediante un redentor que es el proletariado, el siervo sufriente, que carga sobre sus hombros las desventuras de la humanidad, logrará para él la redención y lo llevará a la gloria. Cúmplense en el marxismo como en ningún otro lugar las notas de la ideología. Así el carácter puramente racional, secular y "científico", que da respuestas infalibles a todas las cuestiones del hombre. Otro tanto puede decirse de su sistema monista de pensamiento, que todo lo explica por las relaciones de producción económica, de donde dependen la política, el derecho, la cultura y la religión. Y si nos referimos al maniqueísmo, nada más maniqueo que la división tajante que establece entre la clase opresora y la oprimida —los malos y los buenos—, cuya lucha constituye el "motor" de la historia. Finalmente el elemento escatológico no está ausente, con su idea del paraíso en la tierra. "Queda evidente que la obra de Marx y sus discípulos resulta ser una especie de compendio de todos los 'lugares' propios de las ideologías" (p. 94).

3. Crítica del pensamiento ideológico

Tras la exposición de las ideologías anteriores, el A. emprende una crítica de las mismas.

Ante todo, dice, intentan *racionalizar lo irracionalizable*. Para los ideólogos, la inmensa variedad de reacciones humanas, la mutabilidad y complejidad extrema de las situaciones particulares, aparecen como elementos que deben ser eliminados en aras de la construcción mental; eliminarlos mentalmente y obrar como si no existieran. La marcha del razonamiento ideológico es inversa a la del razonamiento intelectual verdadero ya que, al revés de éste, parte de una construcción ideológica a priori, haciendo abstracción de todos los datos de la realidad que pueden perturbar el sistema. "La realidad política no es susceptible de una racionalización de ese tipo, sencillamente por tratarse de un tipo de realidad distinto de la que corresponde a los objetos matemáticos o de la técnica en sentido moderno" (p. 99).

La segunda de las pretensiones de la ideología consiste en *determinar lo indeterminable*. El esquema que proyecta tiene para ella un valor permanente y cristaliza para el futuro una solución intangible. Sin embargo la realidad no cristaliza, el hombre va evolucionando, ninguna situación política o social es igual que otra, y por tanto no hay recetas fijas. Los pensadores clásicos sostenían que las decisiones políticas no eran objeto de ciencia, sino de prudencia. Y así los ideólogos, antes revolucionarios, una vez en el poder se hacen inmovilistas. Tal quietismo ideológico implica la negación de la libertad del hombre en aras de la planificación total, como lo querría la tecnocracia y los métodos educativos al estilo del de Skinner.

La ideología intenta asimismo *absolutizar lo limitado*. Se acepte o no el hecho del pecado original, es evidente que hay en el hombre una distorsión, una malformación que establece límites infranqueables a la perfección por él alcanzable. Tales límites condicionan las posibilidades de la acción política, cosa que se resisten a aceptar los ideólogos. "Por el contrario, para el pensamiento político clásico, el objetivo fundamental de la actividad política no es sino el logro de la mejor sociedad posible, en unas circunstancias dadas y con todas las limitaciones que impone la condición humana" (p. 107).

Finalmente el ideólogo pretende *secularizar lo trascendente*. Las ideologías se apropian de conceptos del orden religioso y los transfieren al nivel social, introduciendo en ese ámbito una cuota de exaltación y pseudo-misticismo. El ideólogo exige una fe en la historia, una esperanza en el progreso indefinido y una caridad horizontalizada. Es el Estado totalitario, que busca apoderarse de todo el hombre, cuerpo y alma.

Será menester un retorno a la ciencia política clásica, concluye el

A. Una ciencia que sea eminentemente práctica, en contacto directo con la experiencia, un modo realista de considerar la cosa pública, como lo pensó Santo Tomás, Vitoria y tantos otros, sin cifrar esperanzas desmedidas, más allá de las fronteras que permiten las posibilidades reales de un hombre herido por el pecado de origen. La prudencia será siempre la virtud intelectual propia del político. El pensamiento clásico realista es asimismo consciente de su limitación a los asuntos de este mundo, a la felicidad temporal de los hombres que integran la sociedad, dejando a la Iglesia —e incluso facilitándoselo— el trabajo en pro de su salvación final. "La tarea que la ciencia política clásica atribuye al hombre de estado, al político, es mucho menos grandiosa que aquella que las ideologías asignan al profeta o al caudillo, pero tiene sobre esta última una gran ventaja: se trata de una tarea posible, que se encuentra en el marco de las potencialidades reales de la naturaleza humana y de las circunstancias que la rodean y condicionan" (p. 119). La tarea del político realista aparece sin duda mucho menos deslumbrante y descomunal que la que alardea el ideólogo. Pero esta humildad es precisamente su virtud, su adecuación a la realidad y a la verdad.

Hagamos aquí al A. una humilde observación: nos parece que, a fuerza de rechazar las falsas "ideas" o el "ideologismo" de los ideólogos, a veces puede parecer que la auténtica política debiera prescindir de la idea. No creemos que sea nocivo hablar de una "teoría de la política", si se entiende bien la expresión. No hay praxis sin teoría. La prudencia tiene un momento contemplativo —la consideración de los principios— y un momento activo. Sabemos que el A. conoce esto, pero quizás quedó poco explicitado en su libro.

En fin, una obra verdaderamente magnífica. Felicitamos a su A. y lo exhortamos a seguir honrando la cultura argentina con trabajos tan excelentes como el que nos ha ocupado.

P. ALFREDO SÁENZ

RUBEN CALDERON BOUCHET, *Pax Romana*, Huemul, Buenos Aires, 1984, 224 pgs.

Cuando en el año 1970, tras defender en Roma mi tesis para el doctorado en teología, me aprestaba a regresar a la Argentina, no olvidé cumplir un rito simpáticamente supersticioso que me enseñaron los romanos: ir a la fuente de Trevi, ponerme de espaldas y tirar una moneda al agua. Tal rito me ofrecía la garantía del retorno a la Urbe. Lo hice casi por chiste, pensando que jamás ello sería posible. Y ahora, por circunstancias que me trascienden y mis amigos conocen, debo volver a la Ciudad —"ad Romam ibis"— por la que siempre experimenté una enorme nostalgia. Ya con las valijas hechas, cayó a mis manos el presente libro y pensé que al tiempo que me serviría para reintroducirme en el espíritu de la Roma inmortal, me ofrecía materia para un comentario bibliográfico.

La grandeza de Roma, empieza por destacar el A., grandeza basada en una trilogía: la soberanía político-religiosa, la fuerza militar y la administración de bienes materiales, es una grandeza que *nace de la tierra*, no de utopías etéreas. "Este origen campesino —escribe— mantiene su sello a lo largo de toda la historia romana, y cada vez que el giro de los sucesos los llevó a pensar que decaían su primer movimiento de restauración fue hacia el campo, hacia la tierra... La casa romana conservó su origen agrícola. Tenía un gran patio donde se recibía el agua de las lluvias y que tanto recordaba a un corral... Alternaba [el romano] la azada y el pico con la lanza y la espada, y adquiría en el trato con esos instrumentos una consistencia férrea y una paciencia de labriego" (p. 32).

La *familia* fue la base social de la Roma primitiva. Según lo señala Fustel de Coulanges en su excelente libro "La Ciudad Antigua", y lo recuerda acá el A., la vida de la familia se organizaba en torno al "hogar", don-

de nunca dejaba de arder la llama votiva de Vesta. E incluso la ciudad fue concebida como una proyección de la familia. No en vano admiramos aún hoy en el Foro Romano el elegante templete de Vesta y junto a él la casa de las Vestales, especie de monasterio de vírgenes consagradas que velaban sobre la gran familia romana; allí ardía el fuego sagrado de la Ciudad, y si por descuido se apagaba, la virgen responsable era ejecutada. "En la familia y en el culto del hogar se formó el temple del romano... La solidaridad con el grupo comunitario recibió el nombre de 'pietas' o patriotismo. Cuando se formó la Urbe, los miembros de las familias fundadoras extendieron su 'pietas' a toda la ciudad" (pp. 31-32).

Con razón recurre el A. al testimonio de Plutarco sobre Catón, figura quizás excesivamente severa, pero que nos ofrece una idea de lo que ha de haber sido la *educación* en la Roma tradicional. "Narra Plutarco que Catón enseñó a sus vástagos las primeras letras, porque no quería que los niños tuviesen que agradecer a un esclavo tan excelente enseñanza. Luego les dio a conocer las leyes de la ciudad y los adiestró en el mando de las armas, los curtió en los ejercicios para que pudieran resistir el frío y el calor y vencieran a nado las corrientes de los ríos. Con su propia mano escribió la historia de Roma y señaló en ella los hechos más salientes para que crecieran en la emulación de las grandes hazañas" (pp. 35). La educación familiar exaltaba las virtudes tradicionales, sobre todo las de la propia familia, de modo que cada una de las grandes casas romanas tenía una especie de estilo de vida que los hijos debían encarnar.

La Ciudad romana se caracterizó por su culto al *derecho*. En este campo el uso precedió a la codificación, comenzando aquél, como todos los aspectos de la vida romana, también en la familia. Las costumbres y usos de las familias que habitaban Roma tenían el vigor de un derecho. Sobre ese culto al derecho Roma fundaría su grandeza, porque si bien los romanos confiaron en el argumento de la espada supieron con toda lucidez que la clave del dominio verdadero era la ley.

El A. exalta con razón la fuerza del *idioma*. "El latín clásico, en la organización de sus frases, tiene la brevedad concisa de un parte militar y en esta parquedad expresiva participó tanto el temperamento como la voluntad. Si César, en una demasiado célebre oportunidad, escribió: 'Veni, vidi, vici', no debemos hacernos muchas ilusiones sobre la espontaneidad de esa locución. Hubo mucho cálculo en su laconismo y tal vez la premonición de que establa hablando para el mármol. Con todo reconocemos que el latín prestaba su genio a este tipo de frases. Había en él una predisposición natural a la expresión breve y clara" (p. 40). Esta lengua severa era apta también —como lo es el italiano actual, su heredero más directo— para expresar la vena satírica del hombre, lo que muestra la complejidad de la psicología del romano.

Calderón Bouchet va desarrollando la historia de Roma, recorriendo sus jalones más importantes. Lo realiza con la maestría que lo caracteriza, haciendo revivir a sus personajes, que parecieran salir de sus bustos hieráticos y hacerse reconocibles como seres verdaderamente humanos, llenos de grandezas y de miserias. Quisiéramos destacar la excelente pintura de la dulce Cartago, la feroz adversaria de Roma.

Juzgamos que los momentos más salientes del presente libro son los que describen la Roma fundacional, a la que nos hemos referido hasta acá principalmente, y la Roma imperial. El A. analiza magistralmente el siglo de Augusto, con su carácter racional, frío y reflexivo, en que Roma impuso a tantos pueblos su señorío. Al leer esas páginas no pudimos dejar de recordar el magnífico monumento romano que lleva por nombre "Ara Pacis", edificado precisamente en ese momento glorioso y opulento de la vida de Roma. El A. sostiene que el Imperium es un triunfo de la razón de Estado más que el fruto de una pasión religiosa. Roma sería siempre la Roma del derecho. "El instru-

mento racional de ese triunfo fue, sin lugar a dudas, la nueva idea del derecho que los romanos supieron imponer a las viejas fórmulas de convivencia... Religión, artes y costumbres quedaron impregnadas de ritualismo jurídico... La trayectoria política de Augusto, desde que asumió la herencia de César, hasta su muerte, tiene el carácter reflexivo, lógico e implacable de una fría y metódica inteligencia política" (p. 162-163). Siempre el romano sería un hombre de acción, que despreciaría las "vanidades" de la filosofía.

Quisiéramos destacar un interesante aserto del A. Suele decirse que si bien Roma fue la gran conquistadora, Grecia vencida venció al vencedor. Sin embargo hay que notar que la clase dirigente romana, gobernada por un campesinado pragmático, poco amigo de las bellas posturas y gestos heroicos, no era un hombre propiamente estético, capaz de dejarse imbuir por el espíritu griego. "Esta disposición del ánimo romano explica la diferencia entre la 'gravitas' latina y la 'sofrosine' griega. La 'gravitas' impone reservas en las expresiones temperamentales por razones de comando. Nace del arte de mandar, de la guerra si se quiere, no del teatro. La 'gravitas' está muy lejos de ser cómica, pero tampoco es trágica. No se presta para la risa, pero no impone ese terror sagrado que emana del héroe griego acosado por 'ibris' de su propia desmesura. La 'gravitas' es simplemente la posesión de sí mismo que debe tener siempre el jefe frente a sus subalternos. En la tragedia griega el que pierde el control de las fuerzas demoníacas que conmueven al espíritu entra en el terreno tenebroso de la violencia trágica y convoca contra él las potencias ciegas del destino. El que pierde la gravedad del talante que conviene a un jefe en una situación de peligro sólo provoca un efecto cómico. Esto quizás pueda explicar por qué razón la comedia tuvo más éxito que la tragedia en el teatro romano" (pp. 187-188). Al drama de Orestes y Clitemnestra prefirieron los asuntos que tenían relación directa con la vida romana.

El dios Janus, que cuidaba de las puertas de las casas, era un dios bifronte. Su doble mirada simboliza el carácter de la política romana, que nunca supo contemplar el futuro sin perder de vista el pasado. Augusto jamás se presentó como un innovador sino como un restaurador, que devolvería a Roma el esplendor perdido. Ignoramos por qué el A. cree entrever cierta "hipocresía" en la actitud restauradora de Augusto, si bien afirma que ulteriormente su sinceridad la evacuó de su vida.

Roma no fue sólo una "urbe" —urbs— sino una gran "ciudad" —civitas—. San Pablo, nacido a miles de kilómetros de la capital imperial, no vaciló en decir: "Civis romanus sum". Roma supo integrar a sí un vasto imperio, respetando las tradiciones locales de los pueblos vencidos; lejos de aplastar con el peso de su poder las costumbres vernáculas, supo establecer con esos pueblos una red de alianzas, vasallajes, asociaciones y subordinaciones que sólo pudo imaginar una mente tan práctica como la suya. Tal fue la Pax Romana.

La voz poética de Virgilio ofreció a la intuición política de Augusto el cauce del lirismo. No en vano el Verbo de Dios elegiría tomar carne durante el reinado de Augusto. La "plenitud de los tiempos" históricos coincidió entonces con el momento culminante de la soteriología universal.

P. ALFREDO SÁENZ

MONS. VICTORIO M. BONAMIN, *Eucaristía. Enfoques pedagógicos y catequéticos*, Ed. del A., Rosario, 1984, 85 pgs.

Mons. Bonamín ha escrito este libro a modo de homenaje a Cristo Sacramentado, en el cincuentenario del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, y con motivo de su conmemoración el año pasado, para que catequistas y educadores tengan materia de enseñanza en colegios y parroquias. Creemos que el resultado

del trabajo excede esa loable intención, ya que se trata de un libro pletórico de hallazgos y observaciones de un nivel muy superior al de la simple didáctica escolar. Aun cuando, si se entienden bien las cosas, las enseñanzas del A. no pueden no estar en el telón de fondo de toda genuina y actualizada docencia sobre el sacramento del altar. En cuatro imágenes plásticas de aquel Congreso: la gigantesca cruz de Palermo, la Custodia con el Santísimo, la comunión de los ciento siete mil niños y la noche de los hombres, el A. encuentra simbolizadas las grandes realidades eucarísticas: el Sacrificio, la Presencia real, la pureza que exige el sacramento, la conversión de los pecadores. Cuatro puntos cardinales para una atinada catequesis. "Sobre la realidad dogmática del tríptico unitario —la Eucaristía Sacramento, Sacrificio, Presencia— el regalo de sus frutos inmediatos: la inocencia conservada, la amistad de Dios recuperada" (p. 5).

A lo largo de estas páginas el A. vuelve una y otra vez sobre el *valor educativo de la Sagrada Eucaristía*. Sacramento sublime, sacramento del éxtasis, pero que a la vez da sentido a la dudosa temporalidad del hombre, ilumina la desoladora problematicidad cotidiana, educa en el "otium" de la contemplación. "Exaltar la Misa —escribía Chesterton— es entrar en un plano magnífico de ideas metafísicas que iluminan todas las relaciones de mente y materia, de carne y espíritu, de las más impersonales abstracciones tanto como de los más personales afectos" (cit. p. 23). Tal el poder de la Eucaristía "cuyo sobrenatural valor educativo —enseñaba Pío XII— jamás podrá ser apreciado debidamente" (cit. p. 33). Así educó la Edad Media, no a través de libros, sino ante todo de la liturgia (arquitectura, pintura, escultura, música, poesía). Tales eran en aquel tiempo aquello que nuestros contemporáneos han dado en llamar, con horrible expresión, "los medios de comunicación masiva".

Toda la educación cristiana debe culminar en la Eucaristía o, como dice el A., "el catecismo, hoy, es para la Eucaristía" (p. 9). Sólo dos son las cosas necesarias: un libro y un cáliz. Son precisamente los dos elementos que simbolizan las dos partes de la Misa: la Palabra y la Eucaristía. A Cristo hay que "estudiarlo" y "comerlo". La doctrina cristiana ha de conducirnos a la vida eucarística, como a su desembocadura natural; ya lo decía San Agustín: "Somos embebidos y alimentados por la verdad" (cit. p. 21).

El A., que conoce bien *el mundo* porque ha sufrido en carne propia sus persecuciones, tanto del mundo extraeclesiástico como del que se anida en el interior mismo de la Iglesia, tiene páginas inspiradas para caracterizar la situación del hombre contemporáneo tan visceralmente "mundalizado". El Occidente cristiano —o mejor, lo que resta de ese Occidente— ha sufrido las invasiones de los nuevos bárbaros. "El corcel de Atila está siempre ensillado", decía Pemán. Y en nuestro tiempo, a galope tendido, desbocado. El hombre de hoy, víctima de tales invasiones, vive sumido en una hipertrofia de emotividad y sexo, presa del irracionalismo, sin cabeza por lo que necesita como nunca ser "recapitulado" (volver a encontrar su cabeza) en quien es la Cabeza de la Iglesia. El presente siglo recuerda al A. aquellos otros que enmarcan la liquidación de grandes civilizaciones; el hombre de hoy es un hombre masificado, sin doctrina, que ha inventado los medios de su propia destrucción; aquel loco que tiene a su alcance el botón que hace explotar la bomba final. Un hombre signado por el naturalismo, el materialismo, el antiascetismo (con la victoria social de las bienaventuranzas al revés: Bienaventurados los ricos, los que ríen, los aplaudidos...), el ilusionismo ingenuo, la antisacralidad, el ateísmo más radical. Un hombre viciado, que padece la "evisceratio mentis" (un desparramarse de la mente), que sabe todo menos una cosa, la única necesaria: de dónde viene y a dónde va. El mundo de nuestra época no siempre se ha empeñado en que los hombres sean malos, contentándose a veces con que sean imbéciles.

Pues bien, este hombre agónico ne-

cesita como nadie del "remedium immortalitatis", como San Ignacio de Antioquía llamaba a la Eucaristía. De ahí el desastre de la escuela laica e incluso de aquellos colegios sedicentes "católicos" que no ubican a la Eucaristía en el centro de su enseñanza. Sin la Eucaristía, el hombre frustra su destino sobrenatural. Bien decía Santo Tomás que la Eucaristía es el sacramento que *perfecciona* al hombre. Lo perfecciona porque lo une con Cristo.

La Santa Misa constituye un mudo pero eficaz correctivo para todos los males de nuestro tiempo. Frente a un mundo signado por el ruido, la Eucaristía educa en el silencio; nos referimos sobre todo al que sigue a la comunión, que permite un diálogo entre dos abismos: el de la munificencia de Dios y el de la indigencia humana. Frente a un mundo angustiado, la Eucaristía educa en la serenidad. Frente a un mundo que pareciera elevar altares a la fealdad, la Eucaristía, al hacer presente al más hermoso de los hijos de los hombres, se ve necesitada a rodearse de belleza cultual. Frente a un mundo sumerso en la tristeza, la Eucaristía es fuente de gozo espiritual. Es claro que todo esto es así cuando no se tergiversa la liturgia eucarística, cuando sus responsables no la reducen a un barullo ensordecedor, convirtiéndose, como dice el A., en "martilleros de lo divino"; cuando no la visten de fealdad, contra aquello que decía Platón de que "la fealdad no puede armonizar con nada que sea divino", tanto en la música, como en la pintura y arquitectura. "Por nuestra parte —afirma el A.—, creemos firmemente, con el verdadero pueblo argentino, que ni el Cenáculo, ni mucho menos el Calvario —ambos intrínsecamente conectados— tuvieron aires de *pic-nic*; hubo que llegar al olvido —¿o a la opinión heretical?— de que la Eucaristía no es Sacrificio, para darle contornos, a veces grotescos, de 'romería' o 'camping'... Allí no hay pedagogía que valga; allí hay solamente bellaquería" (pp. 43-44).

El mundo moderno es víctima del *mysterium iniquitatis*, el único de los misterios del mundo creado explícitamente mencionado en la Escritura. Frente a él, observa el A., no nos queda sino oponer el *mysterium fidei*. "Al demonio, suelto por la tierra, cuasi encarnado en las distintas muecas del poder destructor, opongamos la presencia real de Cristo en la tierra, oculto en todas las hostias consagradas del mundo. Nos lo dejó dicho Pío XII, de gloriosa memoria, en las palabras puestas como acápite de este capítulo: 'Cuando tiembla la tierra .. ¿qué nos queda sino dirigir una mirada al Dios de nuestros tabernáculos?' " (p. 53).

A partir de la Eucaristía —lugar de la victoria del atleta divino sobre Satanás— habremos de partir a la reconquista de este mundo apóstata, de esta gran oveja descarriada que es el mundo de nuestro tiempo. Los diversos elementos de la riquísima simbología que envuelve con velos el rito esencial del Santísimo Sacramento, deberán ir imbuyendo —merced a la gracia de Dios y a la inteligencia de los pastores— los diversos estratos de la sociedad y sus distintas actividades, como acaeció en épocas más felices. Sólo entonces la Eucaristía volverá a ser "el sacramento de la educación católica" (p. 4). Sólo así será verdadero aquello de que "educar es eucaristizar" (p. 28).

Hermoso aporte el de Mons. Bonamín. En pocas páginas nos ha dicho muchas cosas.

P. ALFREDO SÁENZ

JOSE M. CASCIARO RAMIREZ, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1983, 312 pgs.

Hemos encontrado una aguja en un pajar... y creo que no exageramos. Entre tanta paja seca como la que acumula la actual inflación de autores "peritos" en la materia, el libro que tenemos entre manos es el primero que nos deja con relativa tranquilidad.

Fruto de dos décadas de trabajo, la obra se impone por su objetividad

y espíritu "científico". El A. basa sus conclusiones donde debe fundarlas: en la Fe católica, el Magisterio, los Santos Padres y una ardua investigación sobre el instrumental y los métodos. Mientras lo íbamos leyendo no pudimos menos de recordar las recientes declaraciones del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Card. Joseph Ratzinger: "La ligazón entre Biblia e Iglesia se ha cortado [...] La última palabra sobre la Palabra de Dios no corresponde más, así, a los legítimos pastores, al Magisterio, sino al experto, al profesor, a sus hipótesis siempre mudables. Debemos comenzar a ver los límites de una exégesis que se presenta con la mágica etiqueta de 'científica', pero en realidad, es también ella una lectura condicionada por prejuicios filosóficos, precomprensiones ideológicas, y no hace más que sustituir una filosofía a la otra. [...] Las hipótesis de éstos pueden ser útiles para entender la génesis de los libros de la Escritura, pero es un prejuicio de derivación evolucionista el que se entienda el texto solamente estudiando cómo se ha desarrollado y creado. La regla de fe, hoy como ayer, no está constituida por los descubrimientos sobre las fuentes o estratos bíblicos, sino por la Biblia como es y como siempre fue leída en la Iglesia, desde los Padres a hoy". Creemos que se trata de una palabra suficientemente autorizada...

Algo semejante encontramos expresado en el A.: "Se está llegado en no pocos casos —dice— a enfrentarse con orientaciones o tendencias que contrastan con la fe tradicional. La renovación bíblica señalada por el Concilio Vaticano II está dando frutos, aunque, al mismo tiempo se producen, incluso en el ámbito católico, polarizaciones incompatibles con la fe" (p. 19).

El desprecio "práctico" —o en la práctica— del Magisterio y la Tradición que manifiestan no pocos exégetas recuerda extrañamente la posición protestante de la *sola Scriptura*. "Los exégetas católicos —escribe el A.— debemos cuidadosamente reflexionar sobre hasta qué punto el principio protestante de la *sola Scriptura* no se está deslizando, al menos en la práctica, en muchos de nuestros trabajos" (p. 283). Y en otro lugar: "¿Puede acaso existir una verdadera teología bíblica independiente de la *universa Theologia*? La 'Teología Bíblica' católica ¿no constituye en el fondo un cierto mimetismo de la posición confesional protestante? En otras palabras, la teología bíblica en uso actualmente entre los teólogos católicos, ¿no presenta de algún modo un olvido del principio fundamental hermenéutico de que la Biblia no puede ser cabalmente captada e interpretada fuera del seno de la Tradición de la Iglesia?" (p. 288). Recordemos lo que sobre estas cuestiones nos dice la instrucción "Sancta Mater Ecclesia" (1964), que resume admirablemente las grandes Encíclicas de los últimos Papas acerca de los estudios bíblicos, especialmente la "Providentissimus Deus" (1893) de León XIII y la "Divino Afflante Spiritu" (1943) de Pío XII: "Que el exégeta católico, bajo la guía del Magisterio eclesiástico, aproveche todos los resultados conseguidos por los exegetas que le han precedido, especialmente por los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, sobre la inteligencia del Texto Sagrado, y se dedique a proseguir su obra" (n. 1, AAS 56 (1964) 713).

Nuestro libro se divide en tres partes: exégesis, hermenéutica y teología. En la primera de ellas se aborda el tema del instrumental racional y de la metodología. Es sobremanera importante y valioso por la corrección del tratamiento y las conclusiones a que arriba, sobre todo acerca de los métodos de la "Formgeschichte" y de la "Redaktionsgeschichte", entre otros, respecto de los cuales se deja bien en claro los riesgos que implican tanto por la "hipertrofia de su uso" como por el "falso valor que se les atribuye" (p. 20). El peligro radica también en la indebida exaltación del método histórico "como juez supremo del texto sagrado en cuanto a éste se le rebaja a la condición de un documento meramente humano, ya sea por convencimiento de que así lo es —pérdida de fe—, bien sea porque se considera que metodológicamente sólo es 'científico' un trata-

miento crítico que haga abstracción del carácter sobrenatural" (p. 21). Más adelante agrega que "el problema se agrava para el exegeta, pues cada método, además de su propia técnica de trabajo, está con frecuencia condicionado por una teoría tendiente a explicar la totalidad desde un solo ángulo de visión" (p. 24).

Transcribamos las conclusiones a las que el A. llega al final de esta primera parte: "1) Todos los métodos, aunque en muy diversa medida, aportan algo a la investigación racional del sentido de los textos sagrados. 2) Ningún método es totalmente inocente y aséptico: todos tienen alguna vinculación y dependencia, mayor o menor, con las opciones filosóficas, sociológicas, confesionales, etc. 3) Cada método contempla el texto solamente desde una perspectiva parcial; por tanto, ningún método, por sí sólo, es suficiente para abordar el inmenso campo de la Exégesis Bíblica. 4) Es posible extraer de cada método algo provechoso que se preste a ser conjugable con las aportaciones de los otros métodos: cada método en general va por su camino. Sin embargo, una especie de sinfonía de los diversos métodos se presenta como tarea obligada para el exegeta, aunque salvando el riesgo de caer en un eclecticismo. 5) Por otro lado, es muy difícil trabajar empleando a fondo y en todas sus consecuencias varios métodos a la vez: la razón estriba en que, como ya hemos dicho, ningún método es totalmente inocente, pues depende de los postulados e instancias filosóficas que lo crearon. 6) Los métodos que contemplan el texto con visión diacrónica deben ser por lo general completados con los que se basan en una visión sincrónica. 7) Los métodos deben ser valorados sólo como un instrumental de trabajo al servicio de la Exégesis, la cual debe mantenerse siempre por encima de aquéllos, utilizándolos con independencia y juzgándolos paso a paso, no sólo en cuanto a sus postulados de base, sino también en cada tramo del iter de su empleo" (pp. 107-108). Esta nos parece ser la parte más importante y "novedosa" del libro. Quisiéramos además destacar la correcta exégesis de la Instrucción "Sancta Mater Ecclesia" de la P. C. B., pues "en definitiva, la inteligencia de las Escrituras, por muy ingeniosos que sean los métodos hermenéuticos que se empleen, no es accesible sino a la luz de la fe" (p. 80).

Sobre la segunda parte transcribiremos simplemente un resumen hecho por el mismo autor, que deja entrever claramente las orientaciones correctísimas que inspiran su trabajo. "1) La Exégesis Bíblica ha de aunar, no separar viviseccionándolos, los dos polos de la Hermenéutica, a saber, los criterios racionales y teológicos. 2) La Exégesis es una verdadera *scientia* y, por tanto, no puede dejar de operar mediante el uso de la razón y de las técnicas de análisis crítico de los textos. Pero es sobre todo una *sapientia*: quiero decir que, en definitiva, la Hermenéutica Bíblica y su concreción, la Exégesis, son ramas ante todo del saber teológico, más allá y por encima de las ciencias históricas, literarias y lingüísticas, sociológicas, psicológicas, etc. 3) Por todo ello, es la ratio theologica la que debe juzgar en todo momento acerca de las demás razones históricas, literarias, de las ciencias del hombre, etc., y de sus respectivos métodos y técnicas de investigación, para ver si son idóneas en su aplicación al estudio de la Sagrada Escritura. 4) El acceso al sentido del texto, y aún más allá de éste, a las realidades que expresan mediante los significantes, en una palabra, el acceso a la verdad que dice el texto, no puede hacerse sin que el exegeta se inserte profundamente en el movimiento de circularidad de la Tradición que rodea al texto sagrado antes, durante y después de su momento de redacción. 5) Cada texto de la Escritura no es un verso suelto, sino que forma parte de ese gran poema que es toda la Biblia y aun toda la Revelación divina: por ello, la consideración de la unidad de la Escritura se alza como principio hermenéuico insoslayable para la penetración en la verdad, si se quiere traspasar el sentido de superficie de los textos. 6) De estas y otras conclusiones emerge la trascendencia de la Tradición como prin-

cipio básico de una Hermenéutica válida de la Escritura y, por consecuencia, la necesidad suprema de operar la Exégesis in sinu Ecclesiae" (p. 15-16).

En la tercera parte se presentan tres artículos anteriormente editados en otras publicaciones, en los que se recalcan ideas ya esbozadas en las dos primeras partes. Queremos destacar aquello de que la Sagrada Escritura es y debe ser alma de toda la teología y por lo tanto no puede haber verdadera teología bíblica si no va inserta en toda la teología (cf. pp. 288 ss.).

Por todo lo arriba expuesto el presente libro nos parece altamente recomendable. Quiera Dios sea asimilado y aplicado en todos los campos de los estudios bíblicos contemporáneos.

JESÚS MARÍA PAZ

FULVIO RAMOS, *La iglesia y la democracia*, Buenos Aires, Colección de Ensayos Literarios, Martín Fierro Editores, 1984, 203 págs.

Esta nueva obra de Fulvio Ramos, desgrana y conceptualiza con precisión, aspectos de notoria trascendencia en el orden de la Doctrina Social de la Iglesia.

Como toda obra que se refiere al ámbito social, comienza por analizar la naturaleza del hombre, punto de partida que nos lleva, como de la mano, a analizar la naturaleza de la sociedad. En esta primera parte no se detiene más que lo suficiente para efectuar las precisiones que el trabajo requiere, apoyándose, como lo hará en el resto del ensayo, en la autoridad suprema de los pontífices de los que, con acierto, muestra la continuidad de un pensamiento secular.

Sobre esa base define a la sociedad como: "...una unidad de orden en la cual sus componentes deben, para responder a las exigencias de su naturaleza, armonizar libremente sus conductas con el fin del todo". De esa definición que el autor utiliza a guisa de introducción para el primero de los grandes temas en los que señalará cuál es la doctrina de la Iglesia: Fundamento de la Autoridad. Allí destaca lo indispensable que resulta asegurar la cohesión entre los seres humanos para que la sociedad no se destruya. Ese elemento unificador es la autoridad, causa formal de la sociedad, pues es ella la que le da forma, la que la constituye en lo que es, es decir, tranforma un conglomerado amorfo de individuos en una comunidad. No hay comunidad sin autoridad.

La obra de la autoridad es la unidad, nos recalca el autor, esa unidad no excluye la diversidad que se dará en un sano pluralismo en el que se "admita la realidad de los distintos grupos sociales, concediéndoles la debida autonomía en el marco de sus competencias, pero sin olvidar su ordenación al bien del conjunto o bien común de toda la sociedad". Excluye así al falso pluralismo que se agota en la consideración de lo diverso y que lleva a la disgregación de la sociedad.

Pasa revista, luego el Dr. Ramos a las diversas teorías sobre el origen de la autoridad enfrentándolas con la clara concepción católica de origen divino de ella y precisando en apretada síntesis cuál resulta a su juicio la tesis más adecuada con el magisterio eclesiástico respecto a la forma en que dicha autoridad es trasmitida a los gobernantes. Para ello analiza y critica la teoría de la traslación (Suárez) y la teoría de la colación inmediata, pasando revista a diversos documentos pontificios desde León XIII hasta nuestros días y espigando el pensamiento de nuestros obispos a través de los documentos de la Conferencia Episcopal.

En el capítulo de las formas de gobierno, nos recuerda la clásica clasificación de éstas, y nos refresca los juicios del Doctor Angélico sobre cada una de dichas formas, conclu-

yendo con la postura de la Iglesia: "...cualquier forma de gobierno es lícita y aceptable siempre y cuando esté ordenada a la procuración del fin de la sociedad política, o sea al bien común".

La conclusión arriba destacada, lleva al autor en un adecuado sustento lógico a pormenorizar la doctrina de la Iglesia sobre la legitimidad de la democracia, a su licitud y a la necesidad de la participación de los ciudadanos en el gobierno de la cosa pública.

Luego efectúa el autor una reafirmación doctrinaria de la postura de la Iglesia, analiza, a la luz de los principios antedichos, la democracia moderna que en su concepción liberal es la más difundida en nuestros días. Demostrando la falacia que surge de asentar al fundamento de la autoridad en la voluntad general popular con una clarísima cita de Cicerón quien en De Legibus ya decía: "Si el derecho se fundara en la libertad de los pueblos, en los decretos de los príncipes o en las sentencias de los jueces, entonces sería derecho el latrocinio, derecho el adulterio, derecho la confección de testamentos falsos, con tal que estos actos recibieran los sufragios o la aprobación de la masa. Pues si tanto poder tiene la opinión o la voluntad de los insensatos, como para poder, por sus votos, trastornar la naturaleza de las cosas, ¿por qué no habrían de decidir que lo que es malo y dañino se tuviere por bueno y saludable? ¿O peor aún ya que la ley podría asimismo crear el bien con aquello que es el mal? En cuanto a nosotros, no es imposible distinguir la ley buena de la mala de otro modo que con la naturaleza como norma..." "...pensar que todo esto se funda en la opinión y no en la naturaleza, es propio de un demente".

A la que completa otra de León XIII quien en la Encíclica "Diutrunum Illud", advertía a los católicos "En cuanto a la tesis de que el poder político depende del arbitrio de la muchedumbre, en primer lugar, se equivocan al opinar así. Y, en segundo lugar, dejan la soberanía asentada sobre un cimiento demasiado endeble e inconsistente. Porque las pasiones populares, estimuladas con estas opiniones como con otros tantos acicates, se alzan con mayor insolencia y con gran daño de la república se precipitan, y por una fácil pendiente, en movimientos clandestinos y abiertas sediciones".

Dichos principios que sustenta la democracia moderna, se encuentran asentados sobre un individualismo recalcitrante, que afirma que no hay otra autoridad que la del individuo mismo, la única forma posible de autoridad política será la que surja de la suma de las voluntades individuales, o sea la voluntad general, cuyo poder absoluto constituye el fundamento del principio de la soberanía popular. Aquella, será la única forma de tomar decisiones que no afecten esa libertad absoluta y originaria de los individuos.

Este carácter individualista, es profundamente anticristiano —nos señala el ensayista— no sólo por su raíz filosófica de exaltación de la autonomía individual por encima de todo orden divino, sino porque afecta directamente un principio básico de la filosofía social cristiana, cual es el de la naturaleza social del hombre.

Es con base en esa perspectiva que pasa a analizar el sufragio universal y los partidos políticos señalando cuándo y en qué supuesto ambos pueden armonizar con los principios de la doctrina de la Iglesia.

Con clarísimas citas de Pío XII principalmente de "Benignitas et humanitas", de Juan XXIII y Paulo VI expresa la postura de la Iglesia frente a la democracia moderna principalmente la diferencia existente entre pueblo y masa y cuáles son las características de una sana democracia fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, es decir debe estar inspirada en una concepción cristiana del hombre y de la sociedad e informada por los principios rectores contenidos en el Evangelio y en la Ley natural establecida por Dios.

La participación en la vida política de la sociedad es también una obligación ineludible del cristiano que debe dirigirse a la búsqueda de la instauración de aquellos principios. La Iglesia no da fórmulas concretas de participación política pero señala como no es suficiente la emisión periódica de un voto sino que es necesario la participación de las sociedades intermedias que forman la trama del tejido social.

Es papel de los laicos el buscar las formas de participación más justas y adecuadas al orden natural, en esa dirección, el autor nos señala cuales son, a su criterio, los lineamientos básicos que deben seguirse en la búsqueda de la participación.

Una obra, en síntesis, que resulta de incalculable valor esclarecedor para todos los católicos que buscan adecuar su pensamiento y su obrar al magisterio eclesiástico.

I. M. C.

SOR M. PASCALINA LEHNERT, *Al servicio de Pío XII*. Madrid, BAC popular, 1984, *Cuarenta años de recuerdos*, 221 págs.

Vierte la autora en este libro los 40 años que le tocó vivir junto a Pío XII desde el año 1918 cuando Eugenio Pacelli era Nuncio Apostólico en Alemania, cuando era Cardenal Secretario de Estado y luego cuando en el año 1939 fuera elevado a la Cátedra de Pedro; hasta su muerte el 9 de octubre de 1958.

No pretende hacer una descripción minuciosa, como ella misma lo reconoce varios años después diciendo que "todavía hoy tengo conciencia de lo fragmentarias que siguen siendo estas páginas" (p. 9), porque según dice es una "descripción sencilla de lo que me tocó vivir" (p. 9). Pero los grandes hombres siempre tienen algo que no se puede imitar, y Pacelli es uno de ellos (p. 35). Nos muestra a través de sus páginas al hombre admirado siendo Nuncio, por católicos y no católicos: "Angelus, no nuntius" le llamaba un protestante (p. 95), Churchill comentó que no se había encontrado en su vida con un personaje de su talla (p. 69); admirado siendo Cardenal "Si hoy muriera el Papa, mañana habría otro, porque la Iglesia es perpetua y seguirá siempre adelante. Pero si hoy muriera el Cardenal Pacelli, sería una calamidad porque Pacelli solo hay uno" (S.S. Pío XI, p. 63). Admirado siendo Papa: "El Magnificat es el himno de la humildad y en mi vida he visto una persona más humilde", respondió el Cardenal Tardini cuando se le preguntó porqué había entonado este himno en el lecho de muerte (p. 37). Admirado por todos por su "vila sencilla, frugal y laboriosa" (p. 150); porque "se consumió en holocausto en aras del servicio a DIOS, a la Iglesia y a las almas" (p. 104); porque no mintió cuando dijo que un Papa "en este mundo sólo tiene que servir o dimitir" (p. 205) y lo cumplió en carne propia muriendo de agotamiento.

Porque a todos les hablaba en su propio idioma, lo que hizo exclamar muchas veces, "Santidad, si no supiera que su oficio es ser Papa diría que ha ejercido nuestra profesión..." (p. 165); porque no temía la muerte cuando sus ovejas lo necesitaban, como en los terribles días de guerra que le tocó vivir, andando entre los escombros de la destruida ciudad, respondiendo a los que le decían que corría peligro: "...si otra vez bombardean la ciudad, otra vez haré lo mismo" (p. 137); porque no vaciló en ofrecer su propio auto al que lo necesitaba (p. 128)...

Nos muestra el Papa de la devoción Mariana, basta decir que es el Papa del dogma de la Asunción de la Santísima Virgen, aunque esto le atrajera cruces, porque "Ella hace lo mismo, exactamente lo mismo que su Divino HIJO. Todo lo que planea y se realiza para honrarla, lo premia con enfermedades, dolores, sacrificios, desengaños, abnegaciones

..." (p. 178); el Papa que se entregó con toda su alma a su Iglesia, "su amantísima madre" (p. 182).

En fin, oportuno libro para conocer aún más a este gran Pastor de almas, ejemplo para todo tiempo y lugar, pero especialmente para nuestro tiempo tan aliado de la mediocridad, de la tibieza. Lectura recomendable para todos pero en especial para los que DIOS ha llamado a un contacto más íntimo con las almas y que no tienen miedo de consumirse por CRISTO y por su Iglesia.

RICARDO LUIS NORIEGA

SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT, *Obras*, La Editorial Católica S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, 822 págs.

¡Por fin!, la reedición en la B.A.C. de las Obras de San Luis María. Hace ya muchos años que se había agotado la primera de 1954 y se hacía notar la falta de una nueva edición, a pesar, de varias y valiosas ediciones de alguna obra en particular.

Más aún ahora, que el Papa, felizmente reinante, no sólo es devotísimo de la Virgen sino que esa vívida devoción la aprendió de San Luis de Montfort. A nivel planetario ya es célebre el lema: "TOTUS TUUS", del escudo episcopal de Karol Wojtyla, que sacó de las obras de San Luis, como lo señala Czeslaw Drazek, s.j., del Tratado de la Verdadera Devoción a la Santísima Virgen, capítulo VII, artículo IV, n. 26; por lo menos, en dos lugares más cita San Luis esta frase de San Buenaventura: cap. VIII, art. 1, Nº 232 y cap. IX, Nº 266 - y además en la oración de la "coronilla" en honor de la Santísima Virgen). Comentando esas palabras el día de su entrada como Arzobispo de Cracovia, el 8 de marzo de 1964 dijo: "Hace ya mucho tiempo que tengo la convicción de que sin Ella es sumamente difícil entrar en la obra de Cristo" (L'Osservatore Romano, 6 de diciembre de 1981, pág. 20). Es nuestra profunda convicción que Juan Pablo II es uno de aquellos apóstoles de los últimos tiempos formados por María y profetizados por Montfort "que superarán en santidad a la mayoría de los otros santos cuando los cedros del Líbano exceden a los arbustos" (Tratado de la verdadera Devoción, nº 47).

En sus diálogos con André Frossard refiriéndose a la lectura del Tratado de la Verdadera Devoción confesó: "La lectura de este libro supuso un viraje decisivo en mi vida. Digo viraje, aunque, en realidad, se trata de un largo camino interior que coincidió con mi preparación clandestina para el sacerdocio. Fue entonces cuando cayó en mis manos este libro, tratado singular, uno de esos libros que no basta "haber leído". Recuerdo que lo llevé mucho tiempo en el bolsillo, incluso en la fábrica de soda, y que sus hermosas tapas se mancharon de cal. Releía una y otra vez algunos de sus pasajes. Pronto advertí que, independientemente de la forma barroca del libro, allí se trataba de algo fundamental. Entonces ocurrió que la devoción de mi niñez e, incluso, de mi adolescencia hacia la madre de Cristo cedió paso a una actitud nueva, una devoción que procedía de lo más profundo de mi fe, como del mismo corazón de la realidad trinitaria y cristológica.

"Si antes me contenía por temor a que la devoción mariana tomara la delantera a la de Cristo, en lugar de cederle el paso, al leer el tratado de Grignion de Montfort comprendí que, en realidad, ocurría algo muy distinto. Nuestra relación interior con la Madre de Dios dimana orgánicamente de nuestra vinculación al misterio de Cristo. Por tanto, es imposible que se estorben entre sí... "Cuanto más se ha centrado en la realidad de la Redención mi vida interior, más claro he visto que la entrega a María tal como la presenta San Luis Grignion de Montfort

es el mejor medio de participar con provecho y eficacia de esta realidad para extraer de ella y compartir con los demás unas riquezas inefables". No es de extrañar entonces, que según un trascendido el Papa haya querido declarar Doctor de la Iglesia a este gran santo. Cosa que esperamos —y por ello rezamos— pueda concretarse algún día.

De la importancia insustituible del Santo de Montfort brota la urgencia y necesidad por las que se exige que los seminarios formen a los futuros sacerdotes en la teología y devoción marianas al estilo de San Luis Grignion: "Un seminario no debe retroceder ante el problema de dar a sus alumnos, por los medios tradicionales de la Iglesia, un sentido del misterio mariano auténtico y una verdadera devoción interior, tal como los santos la han vivido y tal como San Luis María Grignion de Montfort la ha presentado, como un "secreto" de salvación." (Sagrada Congregación para la Educación Católica, Carta sobre la formación espiritual de los futuros sacerdotes, II, 4).

También nos ha llenado de alegría esta edición, por su feliz coincidencia con la entronización en la Basílica de Luján —en la capilla de San Vicente de Paul, primera a la derecha del deambulatorio, frente a la escalera de acceso al camarín— de un medallón del Santo realizado por el artista Amado Armas en cemento blanco sobre mármol de lunel. Réplicas del mismo hay en las parroquias de Ntra. Sra. del Rosario de Villa Progreso (Bs. As.) y Ntra. Sra. de la Visitación de Capital Federal y en la capilla de la Anunciación en "Villa de Luján" de El Cañaral, en San Rafael (Mendoza).

Lo lamentable de esta edición, a nuestro modo de ver son dos cosas: primero, no lleva los valiosos comentarios de ese gran devoto de la Virgen que fue el Rvdo. P. Nazario Pérez, s.j.; y lo segundo es la abominable introducción general que hace Louis Pérouas, monfortiano. Un hombre de fuego, como San Luis, no puede ser entendido por un frío tecnócrata de la fe. Con sus categorías mentales de fichero, San Grignion lo desborda por todas partes. Y no puede ser de otra manera: un ratón de biblioteca jamás podrá entender al León de La Vandée. La sutil acusación de fanatismo que le hace se debe a que su mediocridad de burócrata le incapacita para comprender que "...nunca hubo, ni nunca puede haber una Cristiandad que no sea frenética", o sea, que haga resonar "la vieja voz de la fe alegre y colérica, salvaje como las gárgolas del catolicismo, para que no pueda equivocársele por una filosofía" (G. K. Chesterton, *Herejes*, Plaza y Janés, 1967, p. 366).

En fin, una oportunidad más para leer o volver a leer a este gran Santo que a medida que nos vamos acercando al fin de los tiempos se hace más actual, más grande y más incomprensible a la inextinguible raza de pigmeos espirituales.

Pbro. CARLOS MIGUEL BUELA

ENRIQUE DEL ACEBO IBAÑEZ, *La idea del Hombre*, Buenos Aires, Editorial Macchi, 1983, 45 págs.

Obra breve, pero densa, es la que nos ofrece el autor de este libro. Imposible compendiar mejor y en menor espacio el núcleo de la Antropología Filosófica. El lector no iniciado en estos temas tiene aquí una segura y fiel guía para introducirse en este campo apasionante del conocimiento. El ya iniciado, a su vez, puede encontrar la síntesis elaborada y prolija que le permita la visión unitaria del tema.

Del Acebo Ibáñez no se limita, desde luego, a una simple enumeración de las distintas corrientes y teorías que hoy disputan en el terreno antropológico. Si bien pasa revista a todas ellas, reuniéndolas en pocas y grandes visiones, su revisión tiene un carácter crítico y —nos animamos a decir— comprometido. En rigor,

comprometido con la verdad acerca de la naturaleza humana y con el destino del hombre. No escapa al autor la importancia decisiva que tiene la cuestión antropológica, particularmente en nuestro tiempo. "Según sea la concepción del hombre de la cual se parta —escribe en la *Introducción*—, muy distintas habrán de ser las conclusiones a que se llegue respecto de sus necesidades más propias y específicas, así como de su obrar ético, social y político... Una visión errónea de la naturaleza humana puede llevar, pues, aún sin proponérselo, a situaciones de inhumanidad" (página 4). Clara definición, sin duda, que traduce la singular situación de la moderna Antropología. Hoy como nunca la pregunta por el hombre se ha vuelto prioritaria; el hombre se ha constituido a sí mismo en el centro no solamente de la especulación filosófica sino, además, de las preocupaciones esenciales de las diversas ciencias particulares. Mas tan extensa e intensa dedicación al hombre no ha traído aparejada, necesariamente, una cabal comprensión de su objeto. Al contrario, lo que se constata es que, a despecho de tanta "antropologización" de la ciencia y de la cultura en general, éstas jamás han estado tan lejos de una auténtica *theoria* del hombre, entendida como una visión, una mirada capaz de develar —hasta donde ello es posible— el misterio de la creatura humana. De otra manera no se explica cómo a una progresiva —y hasta abusiva— antropologización de todo el conocimiento se correspondan en los hechos, situaciones cada vez más generalizadas e insostenibles de inhumanidad.

El autor recorre en sucesivos apartados las vertientes principales y mayores de la Antropología: *Homo sapiens, Homo faber, Idea judeocristiana del hombre* e *Idea existencialista del hombre*, titula los respectivos acápites en los cuales con lenguaje claro y conciso va exponiendo ante el lector las ideas directrices y los puntos básicos de aquellas vertientes, de suerte que al final de la lectura se tiene ante sí un panorama amplio y completo. El acápite final incluye una serie de definiciones "per propria", a saber: el hombre es un ser social; el hombre es un animal simbólico; el hombre es un ser histórico; el hombre es un ser que "habita"; el hombre es un ser libre; el hombre es un ser ético; el hombre es un ser responsable; el hombre es un ser infinito; el hombre, *homo religiosus;* el hombre, *homo patiens*. Tales definiciones constituyen, a nuestro juicio, lo más logrado de este trabajo pues en ellas el autor alcanza, en muy breves trazos, el perfil auténtico del hombre, perfil que pone de manifiesto la condición plural y a la vez unitaria de la creatura humana.

Un trabajo como el que comentamos resulta muy necesario y oportuno en un medio cultural como el nuestro. Pues si algo necesita, con urgencia, nuestra Cultura —tan asediada— es reencontrar las raíces de la divina filiación del hombre tanto como su misteriosa condición creatural. Por haber quebrado su *religación* con el Absoluto, esta creatura extrañamente amada por Dios hasta el fin, se encuentra hoy en una de las mayores encrucijadas de la Historia. Después de todo le cabe a nuestro siglo el triste privilegio de haber levantado los estandartes de la desesperanza y del nihilismo. Pero es también, paradojalmente, el siglo en el que el corazón humano ha elevado sus más desgarrantes llamados a la Esperanza. Y este clamor por la Esperanza no puede hallar otra respuesta que el retorno desde el Exilio del Desierto al Reino de Dios.

La obra de Del Acebo es una valiosa contribución a este gran tema. Recomendamos vivamente su lectura y estudio.

MARIO CAPONNETTO

JULIUS EVOLA, *Il fascismo visto dalla destra, con note sull III Reich*, Roma, Giovanni Volpe, 1979, 227 págs.

Recién hoy llega a nuestras manos este interesante trabajo del destacado escritor tradicionalista y "pagano" Julius Evola y atento el interés y originalidad del contenido no podemos menos que dedicarle unas líneas.

Ya en la etapa del texto en cuestión se nos aclara que "el valor intrínseco de una idea o de un sistema debe ser juzgado en sí, prescindiendo de todo aquello que pertenece al mundo de lo contingente". Esta es la intención del autor cuando se interroga sobre las esencias del fascismo desde una posición eminentemente tradicionalista o usando el tan malgastado y superado término "desde la derecha". Sobre el particular, el mismo Evola señala en las primeras páginas el absurdo que significa identificar la derecha política con la económica —tema tan conocido en nuestros días en la Argentina— y agrega que "no sólo no existe identidad, sino que precisamente son antitesis" (p. 7).

Luego nos resguarda sobre la mitificación o idealización del tema en análisis, aclarando que debe separarse cuidadosamente lo positivo de lo negativo, no solamente por razones meramente teóricas, sino, fundamentalmente, como una orientación práctica para una posible lucha política.

Tras señalar que existe demasiada bibliografía sobre el fascismo (Renzo De Felice no ha mucho ha publicado una copiosa bibliografía crítica) destaca que éste realizó en Italia la idea del Estado enérgico, afirmando los principios de autoridad y soberanía política, esenciales a la existencia de un estado (en este aspecto nos encontraríamos con una verdadera revolución conservadora en lo político, junto a un socialismo en lo social).

Evola recuerda que para el fascismo Roma se convirtió en una idea fuerza y ya en 1922 Mussolini exclamaba: "Roma es nuestro punto de partida y de referencia; es nuestro símbolo, es nuestro mito".

Más adelante el autor nos señala que el poder no puede limitarse a los aspectos administrativo y social, sino que necesariamente requiere —como en el mundo clásico— ser sacralizado. El mismo Mussolini, era consciente de ello al aclarar que "el Estado no es una teología, pero es una moral" (cit. p. 31). En este aspecto Evola rescata del fascismo la concepción organicista del Estado y su realidad trascendente; aspectos —que según el autor— se ven más claramente en el misticismo del rumano Cornelio Codreanu. "El estado tradicional es orgánico, pero no totalitario" (p. 36) y en el momento en que se convirtió en totalitario abandonó los principios que lo sustentaban y condujo a su desviación y decadencia.

Evola defiende la Cámara Corporativa en contra del abstracto individualismo liberal, afirmando que ello asegura por parte del funcionario un conocimiento de la temática que administra y convierte a la Cámara en un verdadero lugar de trabajo y no de mera discusión inútil.

El autor —desde su posición de derecha— señala que no existe un "socialismo nacional", concepto que considera verdadero "caballo de Troya" porque ataca la jerarquía y los valores que son el sustento del estado y conduce indefectiblemente a un socialismo a secas.

En su análisis del mundo contemporáneo agrega que el "homo economicus" es una abstracción, pero ésta puede convertirse en una realidad —como toda abstracción— a través de la hipertrofización o la absolutización de una de sus partes. Evola afirma que Mussolini opuso a este concepto el de "hombre integral", pues —según él— "la política ha dominado y siempre dominará a la economía" (cit. p. 9).

Posteriormente analiza el concepto de Raza —al que Mussolini identifica con Nación—, entendido no como un grupo originario sino más bien como grupo formado en una civilización y tradición tendiente a crear un "nuevo modo de vida" (un Nuevo Orden). El autor considera

que fracasó como proyecto al no saber formar un número suficiente de hombres identificados con esas altas exigencias.

Tampoco esquiva Evola los temas conflictivos del fascismo y así escribe los horrores racistas: "E nota una propaganda organizzata in proporzioni senza precedenti per presentare, soprattutto con riferimento alla Germania, unicamente come un insieme di storture, di abiezioni e di orrori tutto cio che avvenne nel precedente periodo, in prima linea stando naturalmente la Gestapo o l'Ovra, i campi di concentramento e cosi via, con tutte le esagerazioni, le abusive generalizzazioni e talvolta anche le pure invenzioni utili allo scopo. Non pensiamo affatto di affermare che ieri tutto sia stato in ordine, che varie cose non siano state meritevoli di severa condanna e di deprecazione. Ma non vi é revoluzione o guerra che non abbia avuto i suoi lati d'ombra, a non si vede perché si debba rinfacciare solo al Terzo Reich quel che, da parte interessata, volentieri si tace nei riguardi, mettiamo, delle guerre di religione europee, della Rivoluzione Francese o de quella bolscevica col corrinspondente regime sovietico. Il metodo di ascrivere, poi, agli avversari ogni orrore o crimine nascondendo o negando i propri, é ben noto e mai é stato cosi sistematicamente e sfacciatamente applicato come durante e dopo la secunda guerra mondiale" (p. 127-28).

Más adelante se refiere a la política exterior del fascismo cuyo objetivo, sostiene, era "quebrar la espina dorsal de Rusia soviética", hecho que hubiera conducido a la crisis del comunismo; humillado a los Estados Unidos eliminándolo de la política europea, evitando la comunización de la China por medio del Japón e impedido el fin de la hegemonía europea por la insurrección de los "pueblos de color".

En el significativo capítulo XIII el autor sintetiza su opinión sobre qué se entiende por la derecha y afirma que la democracia, por la libertad de opinión, debe admitir las ideas anti-democráticas (a la vez que recuerda que, por otra parte, no debe olvidarse, que tanto Mussolini como Hitler ascedieron al poder por la vía democrática).

Señala también que la lucha "anti-fascista" debe precisarse nítidamente: "Ma quando la legislazione in discorso si é proposta non solo di reprimere certe manifestazioni esteriori (saluto fascista, camicia nera, inni fascisti, ecc.) ma anche di punire come un crimine "l'apologia del fascismo", si é avuto l'assurdo giuridico di fissare delle pene senza prima definire rigorosamente i termini del reato —nel nostro caso: di definire rigorosamente, anzitutto, cio che si deve intendere per "fascismo" e per "fascista" (p. 132). Como bien decía un destacado pensador "nada nuevo bajo el sol". Y tras afirmar que lo contrario es totalitarismo concluye que "así se combate a la derecha y se sucumbe bajo la izquierda".

Evola finaliza este trabajo afirmando que "Il vero Stato sará, poi, orientato contro il capitalismo che contro il comunismo. Al centro di esso staranno un principio di autoritá e un simbolo trascendente di sovranitá. L'incatnazione piú naturale di tale simbolo é la monarchia. L'esigenza, di conferire un crisma a detta trascendenza. é di valore fondamentale" (p. 137). "No es de contractualismo ni de votos de obediencia y fidelidad, sino de libre subordinación y de honor que está hecha la base del Estado" (p. 138).

La segunda parte del libro reproduce las "Note sul Terzo Reich" del mismo Evola (págs. 145-277). Allí realiza un examen suscinto del nacionalsocialismo, limitándose a algunos aspectos —básicamente ideológicos— que considera diferenciales.

El autor analiza el término "Tercer Reich" y la influencia que en concepción tuvo la corriente conservadora liderada por Moller van der Bruck (1923) en un contexto milenarista, para pasar más adelante al

aporte de Ernest Jünger —el utopista contemporáneo— cuyo "realismo histórico" y el "nuevo tipo humano dentro del espíritu prusiano" también influyeron en el esquema hitlerista. Resulta igualmente interesante el aporte de la corriente socialista, popularización del prusianismo —según Evola— que condujo al "Volk-Staat", concepto étnico-racial identificado con "estirpe" y que dio pie a las especulaciones y divagaciones raciales del Führer.

Agrega el autor que para Hitler "el estado no es el fin, solo un medio" (p. 182) tendiente a consolidar la estirpe, crear el Orden Nuevo y el nuevo "tipo humano" para el milenio.

Luego Evola analiza el anti-judaísmo de Hitler, quien acusaba a los judíos de ser los creadores del marxismo y el bolchevismo; circunstancia que, según el autor, favoreció la "mala prensa" apriori de Hitler, por parte de las agencias internacionales de información dominadas por judíos. También nos recuerda que el "problema judío" no fue únicamente alemán y que toda Europa creía en la necesidad de reubicarlos, concediéndoles nuevas tierras.

La "Weltanscgauung" de Hitler —continúa el autor— se halla desarrollada en "El mito del siglo XX" del Alfred Rosenberg y consiste en un naturalismo que negaba toda posibilidad de trascendencia.

Evola estudia el papel de los S.S. concebidos como una élite racial —en su intención, no en la contingencia— que mezclaba en la formación el espíritu espartano con la disciplina prusiana y aún el reglamento de los jesuitas. Himmler —su jefe— no vaciló en considerarlos como los nuevos Caballeros Teutónicos destinados a defender la civilización occidental o europea frente a la Rusia comunista ("las hordas asiáticas").

Finalmente "l'aspetto piú'negativo dell' hitlerismo é constituito dalla parte fondamentale e esiziale che in esso ebbe il radicalisme de un nazionalismo etnico irredentistico. Esso in Hitler fu una vera idea fissa e lo spinse in avventure che in un primo tempo ebbero fortuna ma che alla fine, per lamancanza di un senso dei Limiti e delle possibilitá reali, portó alla catastrofe. Ad ogni prezzo titti i Tedeschi dovevano essere riuniti in un unico Reich, nel Terzo Reich, e sotto un unico Führer, Hitler credeva che questa fosse addirittura una missione affidatagli dalla Providenza" (p. 219).

Estas interesantes, aunque algo desordenadas reflexiones de Evola merecen ser leídas cuidadosamente y sopesadas en el contexto histórico para eliminar una serie de mitos y fantasmas que se han ido tejiendo sobre temas que hacen a la ideologización del mundo contemporáneo, pero que no pueden ser negadas ni ccultadas por quienes pretenden —en pleno siglo de la objetividad histórica— ser defensores de la Verdad.

Prof. Florencio Hubeñák
Mar del Plata, marzo de 1985.

JOSEF PIEPER, *Antologia*, Barcelona, Herder, 1984, 250 págs.

No es, ciertamente, el género *Antología* uno que despierte entusiasmo y delirio divino. Si a Ud. le gusta Pieper, pues, ya tiene o ha leído sus libros. Y si no le gusta... no está leyendo esta recensión. De modo que mi trabajo consiste en convencer al "pieperiano" medio de la conveniencia de leer este libro.

Manos a la obra, entonces. Primero, y antes que nada, hay que anotar aquí que el trabajo de compilación fue efectuado por el propio Autor, que es como decir que *quiere* que uno lea los textos en el orden seleccionados. Luego, conviene tomar nota de que algunos de los artículos aparecen por primera vez en castellano. Por último, que las ideas desarrolladas por el A. en esta Anto-

logía son las *esenciales* a su modo de ver.

Y entonces, se pone uno a leer esta Antología como si fuera un libro con unidad temática y uniformidad de estilo. Lo absolutamente sorprendente es que las tiene. Y no parece un mérito menor de Pieper haber logrado esto con textos escritos a lo largo de medio siglo de reflexión en condiciones diversas y ante ideologías que cambian de parecer cada diez años. Desde el problema que planteó en su momento una cosmovisión pagana en los años '30 hasta los últimos efectos del progresismo post-conciliar de los '70, ha corrido mucha agua bajo el puente.

La reflexión de nuestro A. se nutre desde un mirador más alto que las procelosas aguas del siglo XX y es así que, instalado firmemente sobre ese puente sereno y de formidable arquitectura que es el pensamiento de Tomás de Aquino, Josef Pieper contempla las modas pasajeras sin caerse al río. Nos apresuramos sin embargo a admitir que alguna vez se ha dejado salpicar por las modas, como resulta patente en sus desmedidos elogios de Teilhard de Chardin (pp. 144 y 163). Pero ha de convenirse en que dicha moda pasó de moda *(Deo Gratias)* y que no se advierte en el pensamiento de Pieper ningún *sequitur* de su extraña admiración por el francés. Tanto es así que invariablemente sorprende al lector encontrar intercalada una cita de Teilhard en sus escritos. Son citas malas, incongruentes y —en el mejor de los casos— innecesarias. (Admitimos esta falencia en nuestro héroe por pura convicción de que los *"anti-pieperianos"* no leerán estas líneas).

Le perdonamos esto (y mucho más) al A. por la sencilla razón de que ha demosrtado mejor que nadie que el pensamiento escolástico del siglo XIII no murió, dándole vuelo a la noción misma de filosofía perenne. Es gracias a Pieper que miles y miles de estudiantes de filosofía encuentran en Santo Tomás el renovado y valiosísimo placer de descubrir que los antiguos sabían más que nosotros y que los modernos somos verdaderamente ignorantes por haber despreciado el legado de nuestros mayores.

Comienza nuestro A. su *"Antología"* afirmando, precisamente, que Tomás de Aquino es el *"postrer gran maestro de la cristiandad occidental aún no dividida"* (p. 15).

El gran maestro, Josef Pieper, contribuye de manera decisiva a evitar la destrucción total de la cristiandad dividida, porque, como él mismo afirma: *"la gran esperanza sólo puede llegar a consumarse si uno ha sido previamente iniciado en los misterios"* (p. 33).

Por su contribución, Herr Josef, *danke*.

SEBASTIÁN RANDLE

EN LOS PROXIMOS NUMEROS

Figuran entre otros los siguientes artículos:

- *La misión del intelectual católico*
  P. Alfredo Sáenz
- *Las ideas lingüísticas en la Quaestio XIII del Libro I de la Suma Teológica*
  Vicente Pérez Sáez
- *Hacia una psicología humana* (Bases sociales de la vida humana y otros capítulos)
  Abelardo Pithod
- *Testamento*
  Patriarca Josyf Slipyj
- *Reflexiones médico-morales acerca de la castidad y el celibato sacerdotal*
  Fermín R. Merchante
- *Orden político y servicio a la patria*
  Héctor H. Hernández
- *La pérdida de la identidad del hombre en la ciudad contemporánea*
  Patricio H. Randle
- *Contribución a la crítica del sistema escolar argentino*
  Bruno Jacovella
- *Pérdida del ser y el occidentalismo en el pensamiento de Sciaca*
  A. Caturelli
- *La epopeya cristera*
  Enrique Díaz Araujo
- *El canónigo Dr. Saturnino Segurola*
  P. José Mosé

EN LOS PROXIMOS NUMEROS

Figuran entre otros los siguientes artículos:

- *Lecciones del Exodo*
  P. Alberto García Vieyra
- *Aspectos médicos de la muerte de Jesucristo*
  Fermín R. Merchante
- *La Iglesia y la Sinagoga*
  Guillermo Gueydem de Roussel
- *Sobre el amor humano*
  Amelia Urrutibeheity
- *Acerca de la economía*
  Carmelo Palumbo
- *La nueva creación. La justicia cristiana y el orden temporal*
  Alberto Caturelli
- *El verdadero plan continental de San Martín*
  Héctor J. Piccinali
- *Los arquetipos en Jung*
  Antonio Caponnetto
- *La ética eudemia*
  P. Carlos Buela
- *El orden en la Tierra y en la ingeniería*
  Mario Fuschini Mejía
- *El orden psicosomático*
  Mario Caponnetto
- *El orden en la investigación científica*
  Fermín García Marcos
- *Etica y arquetipidad en Max Scheler*
  Antonio Caponnetto
- *Orden social y familia*
  Eduardo R. Amitrano